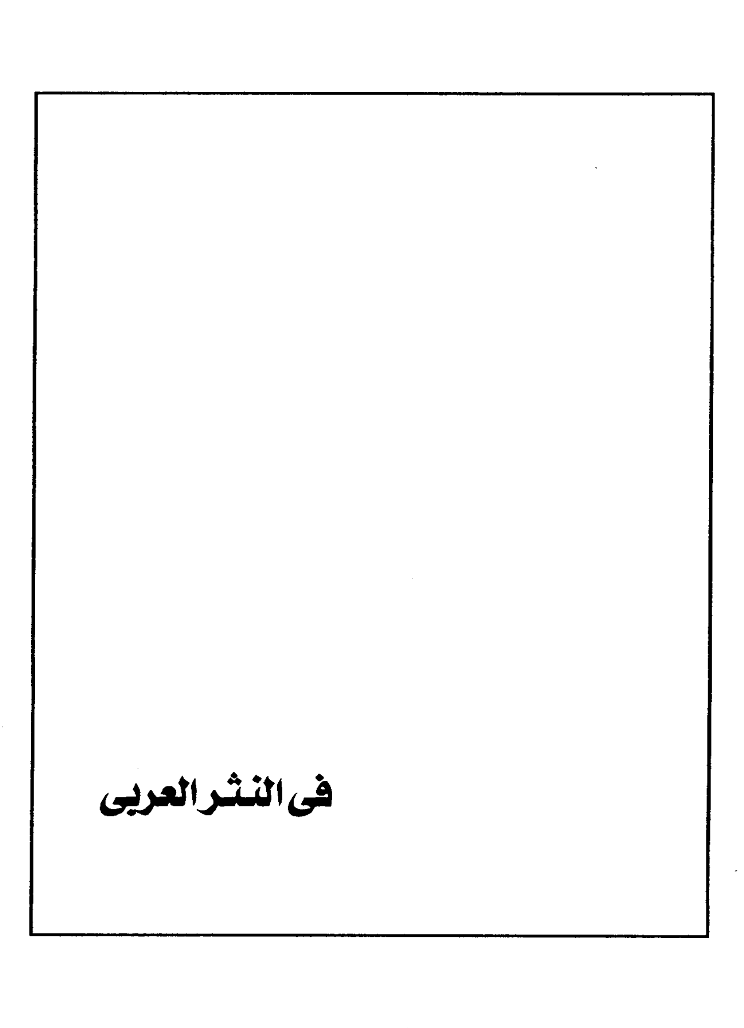

فى النثر العربى

لوحة الغلاف

اسم العمل الفنى: باقة الورود

التقنية :ألوان زيتية على توال

المقاس: ٣٢,٧×٤٥,٤سم

هنرى دوانييه روسو (١٨٤٤ ـ ١٩١٠)

مصور فرنسى، أطلق عليه اسم «الجمركى»، بدأ الرسم فطريًا بعد سن الأربعين، ويعد عميد الفنانين التلقائيين، تتميز رسومه بصدق الرؤى وقوة النظرة؛ وهى تشبه الأحلام الأنيقة،..تمثل الغابة تمثيلاً دقيقًا، كما صور شوارع باريس والمتنزهات والمناظر الخلوية، وصور شخصية نفسه وأقاربه ومعارفه، كما صور حياة صيادى الأسماك والغابات والوحوش والمناظر العسكرية والرياضية ولاعبى كرة القدم، وباقات الزهور من الحديقة الوحشية، وصور الطبيعة الصامتة، فضلاً عن ابتكاراته الرمزية فى لوحاته التى تقترب من الزخارف البديعة، ويصطبغ أسلوبه بالطابع مالفطرى فى تلقائية وبراءة وشاعرية وانسجام.

محمود الهندى

فى النـثر العربى

تأليف: د. حسين نصار



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٠
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الخاصة)

فى النثر العربى
تأليف :
د . حسين نصار

الغلاف
والإشراف الفنى:
الفنان : **محمود الهندى**
المشرف العام :
د . سمير سرحان

الجهات المشاركة:
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التعليم
وزارة الإدارة المحلية
وزارة الشباب
التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم

«كتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة» تلك الصيحة التى أطلقتها المواطنة المصرية النبيلة «سوزان مبارك» فى مشروعها الرائع «مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة» والذى فجر ينابيع الرغبة الجارفة للثقافة والمعرفة لشعب مصر الذى كانت الثقافة والابداع محور حياته منذ فجر التاريخ.

وفى مناسبة مرور عشر سنوات على انطلاق المشروع الثقافى الكبير وسبع سنوات من بدء مكتبة الأسرة التى أصدرت فى سنواتها الست السابقة «١٧٠٠» عنواناً فى حوالى «٣٠» مليون نسخة لاقت نجاحاً واقبالاً جماهيرياً منقطع النظير بمعدلات وصلت إلى «٣٠٠» ألف نسخة من بعض إصداراتها.

وتنطلق مكتبة الأسرة هذا العام إلى آفاق الموسوعات الكبرى فتبدأ بإصدار موسوعة «مصر القديمة» للعلامة الاثرى الكبير «سليم حسن» فى «١٦» جزءاً إلى جانب السلاسل الراسخة «الابداعية والفكرية والعلمية والروائع وامهات الكتب والدينية والشباب» لتحاول أن تحقق ذلك الحلم النبيل الذى تقوده السيدة: سوزان مبارك نحو مصر الأعظم والأجمل.

د. سمير سرحان

تمهيــد

اعتاد الأدباء أن يقسموا الكلام إلى نظم ونثر، ويعرفوا النظم بما تقيد بالوزن والقافية، والنثر ما لم يتقيد بهما.

ويبدو هذا التحديد للقارئ واضحا، والتقسيم حاسما، ولكننا عند الفحص لا نجدهما على ما نظن من وضوح وحسم. فقد جار النثر القديم على الشعر فسلبه قافيته وسماها سجعا والتزم بها كالشعر عصورا طويلة غير أنه نوّع فيها ولم يوحدها في العمل الأدبي الواحد كما تفعل القصيدة. فهل يمكن تحديد الشعر بما التزم بالوزن وحده، والنثر بما لم يلتزمه؟

حقا ذلك ممكن، ولكن على شرطين. الشرط الأول أن يطبق على ذلك الأدب القديم وحده. فقد وقعت تطورات عدة في العصر الحديث في فني النظم والنثر جعلت الأمر غير بسيط. فقد الشعر أو نمط معين منه الوزن القديم الذى كنا نعرفه له، وفقدت أعمال أخرى الوزن فقدا تاما قانعة بنغم موسيقى يتردد فيها في خفوت. واغترفت قطع من النثر من الموسيقى حتى كادت تتوازن، وأجبرت أصحابها أن يبتكروا لها اسما جديدا يصلح لها فدعوها «قصائد النثر».

والشرط الثانى أن ليس كل ما فقد الوزن والقافية نثرا فنيا، بل يندرج تحته لغة الخطاب العادى فى الحياة اليومية، ولغة العقل العلمى الخالص. والدارس الأدبى يعنى بالنثر الأدبى أو الفنى وحده.

ولذلك فإن التحديد الذى التزم به فى هذه الدراسة هو «أن النثر الأدبى هو الكلام الذى يتخذ من اللغة أداة للإفهام والإمتاع معا، ويخفت به صوت النغم واحتدام الشعور ويبرز فيه إعمال الفكر».

حقا، قد يوصف هذا التحديد بالعمومية وعدم وضع الحدود الفاصلة، ولكنى أؤثره لأنه لا يجوز على واحد من الفنين باستبعاد بعض الأنماط أو زيادة بعضها دون وجه حق، إضافة إلى أنه يضع أيدينا على روائع من الفكر العربى أخفاها التعريف السابق أو أبعدها عن الأذهان.

وعلى ضوء من هذا التحديد ننظر إلى الإنتاج العربى النثرى فنجده يضارع الإنتاج الشعرى وفرة ومكانة، ويزيد عليه تنوعا وتطورا. وأود بادئ ذى بدء أن أقسم هذا الإنتاج قسمين: نثر شفوى، ونثر مدون لاختلاف خصائص كل منهما، وتأخر الفنون المدونة عن الشفوية فى الوجود. وأبدأ بالنثر الشفهى، لأنه أقدم ما عرف العرب، ولأنى لن أطيل الحديث فيه إذ يندرج كثير منه تحت الأدب الشعبى إضافة إلى ضياع الكثير.

وأريد بالنثر الشفوى ما يلقيه صاحبه إلى متلقيه مشافهة مثل الأمثال والأسمار والخطب والوصايا وأقوال الكهان، وهى أنماط من القول لا ينازع منازع فى وجودها وازدهارها منذ أقدم العصور الأدبية المعروفة، أعنى العصر الجاهلى.

الفصل الأول

النثر الشفهى
السَّمَر فى المجتمع العربى

تكشف اللغة العربية – بسبب غناها، وطول عمرها، وكثرة شقيقاتها من اللغات السامية – عن ظواهر متعددة ومتنوعة. ومن هذه الظواهر شيوع بعض الكلمات على الألسنة فى جميع البقاع العربية، وجلاء دلالتها لدى كل متحدث بها جلاءً تاما، ثم خفاء مدلول أصل هذه الكلمات، واختلاف اللغويين فيه اختلافا بعيدا، يصل إلى درجة التناقض أحيانا. ومن هذا الصنف من الكلمات كلمة السمر. فكل متحدث بالعربية يعرف أن السمر هو حديث الليل خاصة، ولكن ما أصل هذه الكلمة؟ لو تتبعنا أقوال العلماء لاجتمع لدينا خليط عجيب . فهناك من يقول: السمر هو الصبح. قال أبوحنيفة: طَرق القوم سمرا: إذا طَرقوا عند الصبح، والسمر اسم لتلك الساعة من الليل وإن لم يَطرقوا فيها.

وهناك من يقول: أصل السمر: ضوء القمر. وهناك من يقول: السمر: ظل القمر، والسُّمرة مأخوذة من هذا. وهناك من يقول: السمر: الليل. وهناك من يقول مع الأصمعى: السمر عندهم: الظلمة، والأصل اجتماعهم

مجلة العربى - العدد ٣٦٣ - فبراير ١٩٨٩.

يسمرون فى الظلمة، ثم كثر الاستعمال حتى سموا الظلمة سمرا. وهناك من يقول مع الفراء فى قول العرب: (لا أفعل ذلك السمر/ القمر): السمر كل ليلة ليس فيها قمر، المعنى ما طلع القمر وما لم يطلع، وقد اتسع الفراء بالكلمة فيما بعد فقال: السمر: الدهر، كالسمير كأمير.

وأعتقد أن التأمل فيما أنتجه هذا الجذر اللغوى من مشتقات وكلمات يؤدى إلى أن الدلالة الأصلية له ضوء القمر، وما يشيعه من نور يبدد أشياء من الظلام المخيم، ويبقى على أشياء، فهو ضوء لا يبلغ إشراق النهار، وظلام لا يبلغ دجى الليل البهيم. وأعتقد أن الليالى القمرية، التى يبلغ الضوء فيها هذا القدر المتوسط، هى التى كان العرب يحيونها بالحديث، أى هى أصل السمر. ولا ينفى ذلك أنهم – بعدما ولعوا به واعتادوه – تجاذبوه فى الليالى المقمرة وغير المقمرة. ولعل ذلك هو الذى يؤلف بين الأقوال المتناقضة، ويتسق مع الحديث القائل: (السمر بعد العشاء). وتعامل العرب مع هذا الجذر بالتوليد الواسع النطاق، فاشتقوا الأفعال فقالوا: سَمَرَ يَسمُر سَمْرا وسُمورا (المصدر) وسَمَرا (الاسم)، والصفات فقالوا: هو سامِر، وهم سُمَّار وسامرة، وقالوا أيضا: هو سَمير، وسِمِّير للمبالغة. وتستحق إحدى الكلمات وقفة خاصة، وهى كلمة السامر، فهى اسم فاعل تدل على المفرد. ولكن العرب استخدموها أيضا استخدام الجموع، فقال الأزهرى: وقد جاءت حروف (كلمات) على لفظ فاعل – وهى جمع – عن العرب، فمنها الجامل والسامر والباقر والحاضر.. والسامر: الجماعة من الحى يسمرون ليلا.. واستخدموها استخدام أسماء الأماكن. قال الليث بن المظفر: السامر: الموضع الذى يجتمعون للسمر فيه، وأنشد:

● وسامر طال فيه اللهو والسمر ●

ومن هنا أطلق على مسرح الفنون الشعبية بالقاهرة: مسرح السامر.

ولكن هل كل حديث بالليل يسمى سمرا أم هو حديث خاص له صفات تميزه عن غيره. ذلك هو الحق. فالسمر حديث الليل الذى يستهدف التسرية عن المستمعين وإمتاعهم.

وقد شاع السمر فى الجاهلية فى جميع أرجاء الجزيرة العربية وتناول أمورا كثيرة، حتى ألهى بعض الناس فى الإسلام عن مدارسة القرآن. فعابهم الله عز وجل فى قوله: (قد كانت آياتى تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون، مستكبرين به سامرا تهجرون)، وبلغ من هذا الشيوع أن ظن بعض الكفار أن القرآن إحدى مواد السمر، وأن محمدا - ﷺ - أحد السمار، وأن فى الإمكان منافسته والتغلب عليه، قال محمد بن إسحاق - عن النضر بن الحارث: «كان قد قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله - ﷺ - مجلسا، فذكر فيه الله، وحذر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه فى مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا - والله يا معشر قريش - أحسن حديثا منه، فهلم إلىّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار».

ويدلنا هذا فيما يدل عليه أن السمر العربى عرف فى عصر مبكر عناصر غير عربية، اشتمل عليها، وتمثلها. فإذا حاولنا أن نتعرف بقية العناصر التى اشتمل عليها، وجدنا بعض الأخبار صريح الدلالة على ذلك، وبعضها الآخر غير صريح.

أما الصريح الدلالة فيتمثل فيما وقع فى قصر الخليفة معاوية بن أبى سفيان. فعندما افتقد معاوية فى دمشق مجالس السمر عمل على إحيائها. فاستقدم جماعة من المبرزين فيها مثل عبيد بن شرية، ودغفل بن حنظلة الشيبانى النسابة وصحار بن عياش. وعقد لهم حلقات من مجالسيه، وكلفهم أن يرددوا على مسامعهم ما يرددونه عادة فى مجالس السمر. ولحسن الحظ لم يقنع بذلك، بل أمر جماعة من كتابه أن يدونوا ما يقولونه. وقد بقى ما دونوه لعبيد بن شرية إلى أن وقع فى يد المؤرخ المعروف عبدالملك ابن هشام (٢١٨هـ/٨٣٣م)، فهذبه كما هذب سيرة ابن إسحاق. وقد وصل إلينا هذا المهذب تحت عنوان «أخبار عبيد بن شرية الجرهمى فى أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها».

الأخبـــار

يتناول عبيد فى هذا السمر تاريخ موطنه اليمن، مبتدئا باجتماع البشر فى مدينة بابل، ثم تفرقهم شيعا، وخروج بعض بنى سام إلى اليمن. ثم يسرد تاريخ هؤلاء الذين استوطنوا اليمن، معتنيا كل العناية بملوكهم وغزواتهم فى أرجاء الدنيا . ومن أرسل إليهم من الأنبياء، وينتهى بمقتل طسم وما قيل فيها من شعر.

وعلى الرغم من كون الكتاب مذكرات مدونة فى ليال متعددة لم يعن المسجل أن يفرد كل ليلة على حدة، كما تفعل ألف ليلة وليلة مثلا، فجاءت المدونات متصلة على شكل الكتاب. والحسن فيها أنها لا تأبه لأحد فى المجلس غير معاوية الذى يدور بينه وبين عبيد شىء من الحوار فى أحيان قليلة: يسأله عن شىء غامض أو مجمل، أو يطلب إليه أن يورد بعض الشعر، أو يلتمس إليه أن يقطع استطرادا ما ليعود إلى الحديث الأساسى.

ويعتمد عبيد اعتمادا كبيرا على القصص الشائعة بين الشعب العربى عن ملوك اليمن، وعلى ما استمدته هذه القصص من الإسرائيليات، فيما عدا القصص القرآنية، فإنه يتجنبها لأنه مكبل فيها بالقيود الدينية، وتحرى الدقة.

وعبارة عبيد فى السمر واضحة، فصيحة، عارية عن الحلى، ولكنه عندما يتعرض لحديث بعض الأبطال أو تصوير بعض المواقف الخاصة، لا يكتفى بعبارته العادية بل يحاول أن يضفى عليها شيئا من الزينة، فيجعل منها ما يسميه الأدب الغربى القطع الأرجوانية. وتلتزم مثل هذه الجمل عنده السجع، والجمل القصيرة المتوازنة، مما يمنحها تنغيما عالى الصوت، نجد أمثاله فى الملاحم الشعبية التى نعرفها.

ومثال هذه القطع خصومة امرأة وزوجها فى ابنهما أمام عمليق. قالت: «إنى امرأة حملته تسعا، وأرضعته سبعا، ولم أر منه نفعا، حتى إذا تمت أوصاله، واستوى وصاله، أراد أن يأخذه كرها، ويتركنى ورها. فرد عليها زوجها: «أخذت المهر كاملا، ولم أصب منها طائلا، إلا وليدا جاهلا، فافعل ما كنت فاعلا».

ويعتمد عبيد اعتمادا كبيرا على الشعر لأنه يدرك حب العرب له، وكونهم يعدونه ديوانهم، والدليل على صدق ما يرويه. فكان ينثر شيئا منه بين الأخبار، ويورد جملة صالحة بعد كل حدث. وتكشف دراسة هذا الشعر عن صحة قسم منه أو وجوده فى دواوين من ينسب إليهم، وعن جودة قسم منه وإن لم نجده فى دواوين أصحابه، وعن ضعف قسم منه يكشف عن زيفه.

وجملة القول إننى أعد هذا الكتاب ممثلا للسمر العربى أحسن التمثيل، وأنه يبين لنا أن الخيال العربى قدم فى أسماره ملحمة رائعة، اتخذت من

التاريخ موضوعا، ومن الخيال الشعبي عمادا، ومن العبارة الفصيحة رداء. فكانت عند عرب الجاهلية في مكانة الشاهنامة عند الفرس، والإلياذة والأوديسا عند اليونان.

وقد تركت هذه القصص الشعبية أثرا بالغا في الأدب والتاريخ، فقد اتخذ منها الأدباء منبعا يصدرون عنه بالإشارات والصور. ونظر إليها المؤرخون نظرتهم إلى الحقائق الواقعة، وأدخلوها في مؤلفاتهم دون حرج. فعل ذلك كبارهم وصغارهم مثل محمد بن إسحاق (١٥١/٧٦٨) والطبري (٩٢٣/٣١٠) والمسعودي (٩٥٧/٣٤٦) وغيرهم.

الحكاية

فرق النقاد منذ زمن بعيد وما زالوا يفرقون بين أجناس فنية تندرج تحت فن القول الذى عرفناه باسم الأدب. ويعنينى فى هذا المقال ما أسميه الفن القصصى، وأرى أنه يشمل الملحمة، والمسرحية، والقصة. ثم أذكر أن القصة قسمها النقاد المحدثون إلى الرواية، والقصة، ثم القصة القصيرة التى سماها بعضهم الأقصوصة. وفى السنوات الماضية أصدر بعض الأدباء جنسا غاية فى القصر من القصة.

وعلى الرغم من كل ما مضى لن يرد فى مقالى ذكر للقصة إلا عفوا ونادرا، وسينصب قولى على الحكاية، وأريد بها الجنس الأدبى الذى يسرد شفاهة حدثا ما أو عددا مترابطا من الأحداث، دون أن نجد فيه القواعد التى وضعها النقاد الأوروبيون فى القرن التاسع عشر الميلادى لما سموه بالقصة الفنية . فالحكاية – عندى – هى الشكل العربى القديم لما نعرفه اليوم باسم القصة.

(١) مجلة الحرس الوطنى السعودية – السنة الحادية عشرة – العدد ٨٩ – فبراير ١٩٩٠.

والحق إن الفن القصصي فن عالمي، أعني أن البشر في كل مكان، وفي كل زمان، أحبوه فحكاه كبارهم لصغارهم، وألح الصغار على الإصغاء إليه.

ولكن العرب أقبلوا عليه أكثر من إقبال أية أمة أخرى، لأنهم توفر لهم المكان المناسب في البر على بعد من بيوتهم، والزمان المناسب في الليالي القمرية المنعشة في الصيف، والدافئة في الشتاء، والموهبة المناسبة من قدرة فائقة على الإبداع في القول. وأطلقوا على هذه المجالس القمرية اسم السمر. حتى عندما انتقلوا بها داخل القصور بعد تمدنهم وانتشارهم في أرجاء الخلافة الإسلامية.

وقد لفت هذا الحب أنظار المؤرخين، وبخاصة الأجانب، فأشاروا إليه وأشادوا به. قال درابر الأمريكي عن عرب الأندلس: «كانت غاية لذاتهم البدنية تنحصر في تنزههم في الليالي القمرية في حدائقهم البالغة حد الجمال، أو بجلوسهم حول أشجار البرتقال يسمعون قصة مسلية..» وقال جوستاف لوبون عن عرب القرن التاسع عشر: «أتيح لي في إحدى الليالي أن أشاهد جمعا عربيا من الحمالين والنواتي والأجراء يستمعون إلى إحدى القصص، وإني لأشك في أن يصيب قاص مثل ذلك النجاح لو أنشد جماعة من فلاحي فرنسا شيئا من أدب لامرتين أو شاتوبريان».

وكان السمر - عند القبائل - يضم ألوانا متعددة من الفنون القولية، وجدت هذه القبائل أنها تتحدث باسمها، وتصون تاريخها، وتتغنى بمناقبها، وتذكر هزائمها إلى حين الثأر لها ومحو عارها. فكانت تضم شعر أبنائها، وأنساب بطونها ورجالها، وبطولات مقاتليها ومفاخر أعيانها، وهزائمها من أعدائها، ثم عددا من الحكايات التي نالت إعجابها.

ويهمنا من هذا السمر الأمثال والأيام خاصة لأنها هي التي تحتوى على حكاياتهم، إلى جانب حكايات أخرى غير متصلة بهما.

وتكشف لنا كتب الأمثال عن كنز ثرى يضم ألوانا متنوعة من الحكايات. فقد كان رواة الأمثال يعنون فى كثير من الأحيان بأصحابها والمناسبة التى قيلت فيها أو ما تخيلوا أنه كذلك، وضمنوا فى حكايات تناقلوها تناقل الآداب الشعبية.

ولم يكتف بعض الرواة والأدباء بهذه الكلمات، فاستلهموا مما عرفوا من الأمثال عددا من الحكايات رووها مصاحبة لها. ومثالها ما أورده الميدانى فى المثل (نفس عصام سودت عصاما)؛ قال: «قيل: إنه عصام بن شهير، حاجب النعمان بن المنذر.. يضرب فى نباهة الرجل من غير قديم.. وفى المثل: «كن عصاميا ولا تكن عظاميا». وقيل:

نفس عصام سودت عصاما

وعلمته الكر والإقداما

وصيرته ملكا هماما

يقال: إنه وُصف عند الحجاج رجل بالجهل، وكانت إليه حاجة: فقال: لأختبرنه. ثم قال له حين دخل عليه: «أعصاميا أنت أم عظاميا»؟، يريد أشرفت أنت بنفسك أم تفتخر بآبائك الذين صاروا عظاما؟ فقال الرجل: «أنا عصامى وعظامى» فقال الحجاج: «هذا أفضل الناس»، وقضى حاجته وزاده. ومكث عنده. ثم فاتشه فوجده أجهل الناس. فقال له: «تصدقنى وإلا قتلتك». قال له: «قل ما بدا لك وأصدقك». قال: «كيف أجبتنى بما

أجبت لما سألتك؟» قال: «والله: لم أعلم أعصامى خير أم عظامى، فخشيت أن أقول أحدهما فأخطىء، فقلت: أقول كليهما، فإن ضرنى أحدهما نفعنى الآخر» وكان الحجاج ظن أنه أراد: أفتخر بنفسى لفضلى، وبآبائى لشرفهم. فقال الحجاج عند ذلك: «المقادير تصيّر العيى خطيبا» . فذهبت مثلا.

وقد أتاحت الأمثال القائمة على التفضيل – مثل : أجرأ من فارس خصاف، وأجود من حاتم، وأجود من كعب بن مامة – الفرص الواسعة للرواة للإفاضة فى هذا النوع من الحكايات.

وفى أكثر الأحيان كان الرواة يوردون للمثل مضربا واحدا، أى حكاية واحدة تعد السبب فى قوله ، ولكنهم أوردوا فى بعض الأحيان أكثر من حكاية. قال الميدانى فى المثل: (إن العصا قُرعت لذى الحلم) : «قيل إن أول من قُرعت له العصا عمرو بن مالك بن ضبيعة أخو سعد بن مالك الكنانى، وذلك أن سعدا أتى النعمان بن المنذر ومعه خيل له قادها، وأخرى عَراها، فقيل له: لم عريت هذه وقدت هذه؟ قال: لم أقد هذه لأمنعها ولم أعر هذه لأهبها. ثم دخل على النعمان، فسأله عن أرضه، فقال: أما مطرها فغزير، وأما نبتها فكثير. فقال له النعمان: إنك لقوال، وإن شئت أتيتك بما تعيا عن جوابه! قال: نعم. فأمر وصيفا له أن يلطمه، فلطمه لطمة، فقال: ما جواب هذه؟ قال: سفيه مأمور، قال: الطمه أخرى، فلطمه، قال: ما جواب هذه؟ قال :لو أُخذ بالأولى لم يعد للأخرى، وإنما أراد النعمان أن يتعدى سعد فى المنطق فيقتله، قال: الطمه ثالثة، فلطمه، قال: ما جواب هذه؟ قال: رب يؤدب عبده، قال الطمه أخرى، فلطمه، قال: ما جواب هذه؟ قال: ملكت فأسجح، فأرسلها مثلا. قال النعمان: أصبت فامكث عندى، وأعجبه ما رأى

منه. فمكث عنده ما مكث. ثم إنه بدا للنعمان أن يبعث رائدا، فبعث عمرا أخا سعد، فأبطأ عليه، فأغضبه ذلك فأقسم لئن جاء ذاما للكلأ أو حامدا له ليقتلنه، فقدم عمرو، وكان سعد عند الملك، فقال سعد: أتأذن أن أكلمه؟ قال: إذن يُقطع لسانك، قال: فأشير إليه؟ قال: إذن تُقطع يدك، قال: فأقرع له العصا؟ قال: فاقرعها، فتناول سعد عصا جليسه وقرع بعصاه قرعة واحدة، فعرف أنه يقول له: مكانك. ثم قرع بالعصا ثلاث قرعات، ثم رفعها إلى السماء ومسح عصاه بالأرض، فعرف أنه يقول له: لم أجد جدبا، ثم قرع العصا مرارا ثم رفعها شيئا وأومأ إلى الأرض، فعرف أنه يقول: «ولا نباتا» ثم قرع العصا قرعة وأقبل نحو الملك، فعرف أنه يقول : كلمه، فأقبل عمرو حتى قام بين يدى الملك، فقال له: أخبرنى هل حمدت خصبا أو ذممت جدبا؟ فقال عمرو: لم أذم هزلا، ولم أحمد بقلا، الأرض مشكلة لا خصبها يعرف، ولا جدبها يوصف، رائدها واقف، ومنكرها عارف، وأمنها خائف. قال الملك: أولى لك! فقال سعد بن مالك يذكر قرع العصا:

قرعت العصا حتى تبين صاحبى

ولم تك لولا ذاك فى القوم تُقرعُ

فقال:

رأيت الأرض ليس بمُنْجل

ولا سارح فيها على الرعى يشبعُ

سواء فلا جدب فيعرف جدبها

ولا صابَها غيثٌ غزير فتمرع

فنجى بها حوباء نفس كريمة

وقد كاد لولا ذاك فيهم تقطعُ

هذا قول بعضهم. وقال آخرون فى قولهم: «إن العصا قرعت لذى الحلم». إن ذا الحلم هذا هو عامر بن الظرب العدوانى، وكان من حكماء العرب، لا تعدل بفهمه فهما، ولا بحكمه حكما. فلما طعن فى السن أنكر من عقله شيئا، فقال لبنيه: إنه قد كبرت سنى وعرض لى سهو، فإذا رأيتمونى خرجت من كلامى وأخذت فى غيره فاقرعوا لى المجن بالعصا. وقيل: كانت له جارية، يقال لها خصيلة، فقال لها: إذا أنا خولطت فاقرعى لى العصا، وأُتى عامر بخُنثى ليحكم فيه، فلم يدر ما الحكم، فجعل ينحر لهم ويطعمهم ويدافعهم بالقضاء، فقالت خصيلة: ما شأنك؟ قد أتلفت مالك، فخبرها أنه لا يدرى ما حكم الخنثى، فقالت: أتبعه مباله، قال الشعبى: فحدثنى ابن عباس بها قال: فلما جاء الله بالإسلام صارت سنة فيه.

وإذا ما درسنا كتاب مجمع الأمثال للميدانى نخرج منه بذخيرة وافرة من الأشكال والأنواع القصصية.

نجد فيها ما يمكن تسميته بالخبر، وأعنى به أبسط الأشكال القصصية. روى الميدانى عن ابن الكلبى فى المثل (إذا ما القارظ العنزى آبا) قال: «هما قارظان، كلاهما من عنزة فالأكبر منهما هو (يذكر بن عنزة) لصلبه، والأصغر هو (رُهم بن عامر بن عنزة). كان من حديث الأول أن خزيمة بن

نهد.. كان عشق فاطمة بنت يذكر.. ثم إن يذكر وخزيمة خرجا يطلبان القرظ. فمرا بهوة من الأرض فيها نحل. فنزل يذكر يشتار عسلا، ودلاه خزيمة بحبل. فلما فرغ قال يذكر لخزيمة: «امدد لى لأصعد». فقال: خزيمة: «لا والله حتى تزوجنى ابنتك فاطمة» . فقال: «على هذه الحال؟ لا يكون ذلك أبدا». فتركه خزيمة فيها حتى مات».

ونجد فيها النادرة التى تثير البسمة على الشفاه. قال فى المثل (تعست العجلة) : «أول من قال هذا فند مولى عائشة بنت سعد بن أبى وقاص، وكان أحد المغنين المجيدين..كانت عائشة أرسلته يأتيها بنار، فوجد قوما يخرجون إلى مصر، فخرج معهم. فأقام بها سنة، ثم قدم. فأخذ نارا وجاء يعدو. فعثر وتبدد الجمر. فقال: «تعست العجلة»

وضمت هذه الذخيرة حكايات الحيوان، التى تضطلع الحيوانات — منفردة أو مع الإنسان — ببطولتها، وتتصرف تصرف البشر. روى فى المثل (لا أحب تخديش وجه الصاحب) عن يونس بن حبيب: «تزعم العرب أن الثعلب رأى حجرا أبيض بين لصبين (اللصب: الشعب الصغير فى الجبل) فأراد أن يغتال به الأسد، فأتاه ذات يوم فقال: «يا أبا الحارث: الغنيمة الباردة، رأيتها بين لصبين فكرهت أن أدنو منها، وأحببت أن تولى ذلك أنت، فهلم لأريكها» ، فانطلق به حتى قام به عليه، فقال: «دونك يا أبا الحارث» . فذهب الأسد ليدخل فضاق به المكان. فقال له الثعلب: «اردس برأسك» أى ادفع برأسك . فأقبل الأسد يردس برأسه حتى نشب، فلم يقدر أن يتقدم ولا أن يتأخر. ثم أقبل الثعلب يخوره، أى يخدش خورانه (مجرى

الروث) من قبل دبره. فقال الأسد: «ما تصنع يا ثعالة؟» قال: «أريد لأستنقذك». قال: «فمن قبل الرأس إذن» فقال الثعلب: «لا أحب تخديش وجه الصاحب». يضرب للرجل يريك من نفسه النصيحة ثم يغدر».

وقد تداول العرب بعض هذه الحكايات بغية تعليل بعض الظواهر التى لم يهتدوا إلى عللها، روى الميدانى عن حمزة الأصفهانى فى المثل (أرسخ من ضفدع) قال: «حديث من أحاديث الأعراب. زعمت الأعراب فى خرافاتها أن الضفدع كان ذا ذنب، فسلبه الضب ذنبه، قالوا: وكان سبب ذلك أن الضب خاصم الضفدع فى الظمأ: أيهما أصبر، وكان الضب ممسوح الذنب، فخرجا فى الكلأ. فصبر الضب يوما. فناداه الضفدع:

يـــــا ضـــــبُّ وِرْدا وردا

فقال الضب:

أصـــــبح قلبى صَـــــرِدا

لا يشـــــتـــــهى أن يـردا

إلا عـــــردا عـــــردا

وصـلـيـــــانا بـــردا

وعنكثـــــا ملتـــــبـــــدا

فلما كان فى اليوم الثانى ناداه الضفدع:

يـــــا ضـــــبُّ وردا وردا

فقال الضب:

أصـــــبح قـلـبـى صـــــردا

إلى آخر الأبيات، فلما كان فى اليوم الثالث نادى الضفدع:

يــــــا ضـــــب وردا وردا

فلم يجبه. فلما لم يجبه بادر إلى الماء. فتبعه الضب فأخذ ذنبه». وتكشف هذه الحكاية أنها واحدة من مجموعة من الحكايات سارت على درب واحد، وسماها الناس أحاديث الأعراب وخرافاتهم. ونعرف من مصادر أخرى أنها سميت أكاذيبهم أيضا.

ومثال الحكايات المشتركة بين الإنسان والحيوان ما جاء فى المثل: (كيف أعاودك وهذا أثر فأسك) قيل: «أصل هذا المثل - على ما حكته العرب على لسان الحية - أن أخوين كانا فى إبل لهما فأجدبت بلادهما، وكان بالقرب منها وادٍ خصيب، وفيه حية تحميه من كل أحد. فقال أحدهما للآخر: «يا فلان: لو أنى أتيت هذا الوادى المكلئ فرعيت فيه إبلى وأصلحتها» . فقال له أخوه : «إنى أخاف عليك الحية، ألا ترى أن أحدا لا يهبط ذلك الوادى إلا أهلكته؟» قال: «فوالله لأفعلن» . فهبط الوادى ورعى به إبله زمانا، ثم إن الحية نهشته فقتلته. فقال أخوه: «والله ما فى الحياة بعد أخى خير، فلأطلبن الحية ولأقتلنها أو لأتبعن أخى» فهبط ذلك الوادى وطلب الحية ليقتلها. فقالت الحية له: «ألست ترى أنى قتلت أخاك؟ فهل لك فى الصلح، فأدعك بهذا الوادى تكون فيه، وأعطيك كل يوم دينارا ما

بقيت؟ قال: «أو فاعلة أنت؟» قالت: «نعم» قال: «إنى أفعل». فحلف لها وأعطاها المواثيق لا يضرها وجعلت تعطيه كل يوم دينارا، فكثر ماله حتى صار من أحسن الناس حالا. ثم إنه تذكر أخاه فقال: «كيف ينفعنى العيش وأنا أنظر إلى قاتل أخى؟» فعمد إلى فأس فأخذها ثم قعد لها. فمرت به فتبعها فضربها فأخطأها، ودخلت الجحر، ووقعت الفأس بالجبل فوق جحرها فأثرت فيه. فلما رأت ما فعل قطعت عنه الدينار. فخاف الرجل شرها وندم ، فقال لها: «هل لك فى أن نتواثق ونعود إلى ما كنا عليه؟» فقالت : «كيف أعاودك وهذا أثر سيفك» ؟ يضرب لمن لا يفى بالعهد.

ولم تحاول الحكايات تبرير الظواهر الطبيعية والحيوانية وحدها بل حاولت تبرير الأسماء أيضا. جاء فى المثل (أنكد من تالى النجم) قيل: «يعنون بالنجم مطلق الثريا، وتاليه الدبران .. والعرب تقول: إن الدبران خطب الثريا، وأراد القمر أن يزوجه. فأبت عليه وولت عنه، وقالت للقمر: ما أصنع بهذا السبروت الذى لا مال له؟ فجمع الدبران قلاصه يتمول بها، فهو يتبعها حيث توجهت، يسوق صداقها قدامه – يعنون القلاص ـ؛ وإن الجدى قتل نعشا، فبناته تدور به تريده؛ وإن سهيلا ركض الجوزاء فركضته برجلها، فطرحته حيث هو، وضربها هو بالسيف فقطع وسطها؛ وإن الشعرى اليمانية كانت مع الشعرى الشامية ففارقتها وغيرت المجرى، فسميت الشعرى العبور. فلما رأت الشعرى الشامية فراقها إياها بكت عليها حتى غمصت عينها فسميت الشعرى الغميصاء».

وما أكثر الحكايات التى رووها فى تبرير أسماء بعض الأماكن والقرى والمدن، واغترف منها من كتب عنها، مثل ياقوت فى معجم البلدان.

حكايات الحب العذرى

وضمت الأمثال حكايات الحب العذرى والوفاء والشهامة أيضا، روى الميدانى فى المثل: «أتيه من فقيد ثقيف»:

«قالوا: كان بالطائف فى أول الإسلام أخوان، فتزوج أحدهما امرأة من كنة، ثم رام سفرا فأوصى الأخ بها، فكان يتعهدها كل يوم بنفسه، وكانت من أحسن الناس وجها، فذهبت بقلبه فضنى وأخذت قوته حتى عجز عن المشى، ثم عجز عن القعود. وقدم أخوه فلما رآه بتلك الحال قال: ما لك يا أخى؟ ما تجد؟ قال: ما أجد شيئا غير الضعف، فبعث أخوه إلى الحارث ابن كلدة طبيب العرب فلما حضر لم يجد به علة من مرض، ووقع له أن ما به من عشق. فدعا بخمر وفت فيها خبزا، فأطعمه إياه ثم أتبعه بشربة منه، فتحرك ساعة ثم نفض رأسه ورفع عقيرته بهذه الأبيات:

ألمـا بى على الأبيـات بالخـيف نزرهُنّهْ
غـزال ثم يحـتل بهـا دور بنى كنّه
غـزال أحـور العـينين فى منطقـه غنه

فعرف إنه عاشق، فأعاد عليه الخمر، فأنشأ يقول:

أيهـا الجيـرة أسلمـوا وقـفـوا كى تكلمـوا
خـرجت مـزنة من البـحـر ريا تحـمـحـم
هى مـا كنّتى وتزعـم أنى لهـا حـم

فعرف أخوه ما به، فقال: يا أخي، هي طالق ثلاثا فتزوجها، فقال: هي طالق يوم أتزوجها، ثم ثاب إليه ثائب من العقل والقوة، ففارق الطائف حضرا، وهام في البر، فما رئي بعد ذلك، فمكث أخوه أياما ثم مات كمدا على أخيه، فضرب به المثل، وسمى فقيد ثقيف».

حكايات الفراسة

وضمت الأمثال الفراسة، التي أعجب بها العرب كل الإعجاب لدلالتها على الذكاء، وجعلوا من سير الأعلام الذين اشتهروا بها أنشودة تتغنى بها الألسنة في كل عصر. قال الميداني في المثل (رب أخ لك لم تلده أمك):

«يروى هذا المثل للقمان بن عاد، وذلك أنه أقبل ذات يوم فبينا هو يسير إذ أصابه عطش، فهجم على مظلة في فنائها امرأة تداعب رجلا، فاستسقى لقمان، فقالت المرأة: «اللبن تبغى أم الماء؟ قال لقمان: «أيهما كان ولا عداء» فذهبت كلمته مثلا، قالت المرأة: أما اللبن فخلفك وأما الماء فأمامك، قال لقمان: «المنع كان أوجز». فذهبت مثلا، قال: فبينا هو كذلك إذ نظر إلى صبي في البيت يبكي فلا يكترث له، ويستسقى فلا يسقى. فقال: إن لم يكن لكم في هذا الصبي حاجة دفعتموه إليّ فكفلته، فقالت المرأة: ذاك إلى هانىء، وهانىء زوجها. فقال لقمان: وهانىء من العدد؟ فذهبت كلمته مثلا، ثم قال لها: من هذا الشاب إلى جنبك فقد علمته ليس ببعلك؟ قالت: هذا أخي، قال لقمان: «رب أخ لك لم تلده أمك» فذهبت مثلا، ثم نظر إلى أثر زوجها في فتل الشعر فعرف في فتله شعر البناء أنه أعسر، فقال: ثكلت الأعيسر أمه، لو يعلم العلم لطال غمه» فذهبت مثلا، فذعرت المرأة من قوله ذعرا شديدا، فعرضت عليه الطعام والشراب، فأبى وقال: «المبيت على الطوى حتى أنال به كريم المأوى خير

من إتيان مالا تهوى» ، فذهبت مثلا ثم مضى حتى إذا كان مع العشاء إذا هو برجل يسوق إبله وهو يرتجز ويقول:

روحي إلى الحي فإن نفسي

رهينة فيهم بخير عرس

حسانة المقلة ذات أنس

لا يشترَى اليوم لها بأمس

فعرف لقمان صوته ولم يره. فهتف به: يا هانىء، فقال: ما بالك؟ فقال:

يا ذا البجاد الحلكه

والزوجة المشتركه

عشْ رويدا إبلكه

ليست لمن ليست لكه

فذهبت مثلا. قال هانىء: نوِّر نور، لله أبوك! قال لقمان: «عليّ التنوير، وعليك التغيير، إن كان عندك نكير، كل امرىء في بيته أمير» ، فذهبت مثلا، ثم قال: إني مررت وبي أوام فدفعت إلى بيت، فإذا أنا بامرأتك تغازل رجلا، فسألتها عنه، فزعمته أخاها، ولو كان أخاها لجلى عن نفسه وكفاها الكلام. فقال هانىء: وكيف علمت أن المنزل منزلي والمرأة امرأتي؟ قال: عرفت عقائق هذه النوق في البناء، وبوهدة الخلية في الفناء، وسقب هذه

الناب، وأثر يدك فى الأطناب، قال: صدقتنى فداك أبى وأمى ، وكذبتنى نفسى؛ فما الرأى؟ قال: هل لك علم؟ قال: نعم بشأنى، قال لقمان: «كل امرىء بشأنه عليم». فذهبت مثلا، قال له هانىء: هل بقيت حاجة بعد هذه؟ قال لقمان: نعم، قال: وما هو؟ قال: تحمى نفسك، وتحفظ عرسك، قال هانىء: أفعل، قال لقمان: «من يفعل الخير يجد الخير» فذهبت مثلا، ثم قال: الرأى أن تقلب الظهر بطنا والبطن ظهرا، حتى يستبين لك الأمر أمرا، قال: أفلا أعجلها بكية، توردها المنية، فقال لقمان: «آخر الدواء الكى» فأرسلها مثلا، ثم انطلق الرجل حتى أتى امرأته فقص عليها القصة، وسل سيفه فلم يزل يضربها به حتى بردت.

الوقائع والحروب

ودار السمر أيضا حول الأيام – وهو مصطلح أطلقه العرب على الوقائع والحروب – وكانت أخبار هذه الوقائع مادة محببة إلى الرجل العربى، وكانت كل قبيلة تعتز بانتصاراتها ، وتحفظ أخبارها، وتنقلها إلى أبنائها ، وتتغنى بها، فظهر رجال اشتهروا فى هذا المجال، ويبدو أنهم كانوا يتمتعون بذاكرة واعية ، ومنطق عذب، وإلقاء حسن، وبديهة حاضرة، أكثر مما يتمتع به غيرهم، وربما اتسعت معارفهم إلى أيام قبائل غير قبيلتهم. نعرف منهم فى الجاهلية الحارث بن ظالم المرى. وكان هو نفسه من أبطال أيام غطفان وعامر. واشتهر فى الإسلام عقيل بن أبى طالب (ت ٦٠هـ/ ٦٨٠م) الذى كانت له حلقة فى مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة، يلقى فيها محاضراته، وعن أمثال هؤلاء الرجال أخذ العلماء الإسلاميون حاجتهم من الأيام.

ولم تكن الأيام تاريخا للوقائع الحربية فحسب بل كانت تاريخا أدبيا للقبائل العربية، فقد تضمن حديث الأيام العلاقات بين القبائل ومواطنها وأنسابها ومكانتها... الخ، فضم هذا الحديث حديثا عن الأنساب والمناقب والمثالب، وضم هذا شعرا كثيرا حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن حديث الأيام كان فى أصله منظومات شعرية يمكن أن تسمى ملاحم مثل ملاحم الآداب الأخرى، ثم تعاقبت الأزمنة ، وضاعت ذكرى الأيام ، فغمضت الأشعار على المستمعين، فاضطر المنشدون إلى اقتحام الأخبار النثرية للايضاح ، بل هناك كثير من شعراء الجاهلية خاصة لا تعرف لهم أشعار غير شعرهم فى الأيام. وعلى رأسهم المهلهل بن ربيعة الذى زعم الأقدمون أنه أول من أطال الشعر، فابتكر نظام القصيدة، وإن كنا نأخذ عنهم هذا القول فى حذر شديد.. كذلك ضم حديث الأيام مجموعات من الأمثال جاءت على ألسنة المتحاربين.

وتكشف الأيام عن صورة البطل العربى، ومعايير البطولة عندهم، ولذلك سارت أنشودة يتغنى بها الرواة، ثم منحت أصحاب السير الشعبية الأساس الذين بنوا عليه سيرهم، وعددا من العناصر التى أدخلوها فيها كما هى أو بعد إجراء التغييرات المناسبة لوجهة نظرهم .

ومن الطبيعى أن حديث الأيام جاء سردا لحكايات حربية كلها، تتبع الراوى الأسباب المؤدية إليها وأحداثها وختامها، وصوّر أبطالها فى أخلاقهم وكلامهم وشعرهم الحربى لأن القاص العربى كان يصور الأبطال دائما يتبادلون الأراجيز فى أثناء مبارزة بعضهم بعضا، حتى تأثر بذلك مؤرخو المغازى النبوية.

وفى عصر التدوين عنى المؤلفون بحكايات الأيام، فألف بعضهم فى أيام خاصة مثل هشام بن محمد الكلبى، (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) الذى كتب عن داحس والغبراء، وألف بعضهم أكثر من كتاب، فقد نسب المؤرخون لأبى عبيدة كتابين: صغيرا ضم ٧٥ يوما، وكبيرا ضم ١٢٠٠؛ ونسبوا لأبى الفرج الأصفهانى كتابين أيضا، حوى أكبرهما ١٧٠٠ يوم. وفى العصر الحديث جمعت لجنة من العلماء أحاديث الأيام فى جزأين، أفردت أولهما للجاهلية، وثانيهما للإسلام، وصنفتهما على القبائل. ومن المؤلفين من أدخلوا حديث الأيام فى كتبهم الأدبية العامة مثل ابن عبدربه فى «العقد الفريد» وبقيت الأيام ذخيرة أدبية يغترف منها الشعراء والقصاص والمفكرون، وبخاصة شعراء النقائض فى العصر الأموى.

حكاية مضاض

وشاع فى السمر لون آخر من الحكايات، هى حكايات الحب، وخاصة الحب العفيف، الذى سماه العرب الحب العذرى، نسبة إلى القبيلة التى اشتهرت به.

ويبدو أن الحمية العربية والغيرة على العرض والحس المرهف وسمو العاطفة الرقيقة اجتمعت فى نفس العربى فى أواخر العصر الجاهلى، فجعلته يعجب بالحب العفيف ويتخذ منه مثالا للعلاقة بين الرجل والمرأة. وانتشرت هذه الحكايات انتشارا واسعا ووصلت إلى مرتبة عالية من الجودة كما نرى فى حكايات مضاض الجرهمى وعبدالله ين عجلان النهدى وعبدالله بن علقمة من المخضرمين، وقيس بن ذريح، وجميل بن معمر، وقيس بن الملوح (مجنون ليلى) من الأمويين، وعبدالله بن الدمينة من العباسيين.

ويمكن إجمال وقائع الحكاية فى رجل استوت له الرجولة، بحب امرأة توفر لها الحسن والخلق وأحبته. وسعى كل منهما إلى الزواج بالآخر، ولكن العوائق تحول بينهما أو تفرق بعد زواج. وعلى الرغم من ذلك يحافظ كل منهما على حب الآخر، ويصدر الرجل قصيدة بعد قصيدة يشكو فيها لواعج الشوق الممض.

وأود أن أوجز أحداث حكاية مضاض ابن أخى عمرو الجرهمى، لأنها قمة حكاية الحب الجاهلية، فلم يكن يمكة وما والاها شاب أجمل منه كما كانت ميا بنت مهليل بن عامر من بنات عمه، أجمل من رأته العيون، ففتن كل منهما بالآخر، ولما كبرا عزما على الزواج، ولكن مضاضا عزم على الاعتمار، ورأت ميا أن تلحق به متنكرة. وفى أثناء طوافه التقى برقية بنت البهلول الجرهمى التى كا ن العطش قد استبد بها، واحتشمت أن تستسقى أهل السقاية. فطلبت ذاك من مضاض فسقاها، ورأت ميا ذلك فارتابت بهما، وتملكتها الغيرة. وكان قبيس بن سراج الجرهمى يحب ميا، ولا يطمع فيها لأنه من رهط حقير، ويعلم حبها لمضاض، ولكنه علم بما وقع من جفاء، فأخذ يتصل بميا ويزيد نيران غضبها بنظم الشعر يضعه على لسان مضاض ورقية يعبر فيه كل عن حبه الآخر. وأخيرا رحلت ميا مع أبيها إلى أخوالها فى أمج. ولكنها ما لبثت أن عادت إلى مكة. ولما أخفقت كل محاولات مضاض فى ترضية ميا ومحو شكوكها رأى أن يعاقب نفسه عقابا مأخوذا من خطئه، فأقسم ألا يشرب ماء إلى أن يموت، ونفذ قسمه على الرغم من توسلات أصدقائه. ثم علمت ميا من رقية جلية الأمر، ووصلت

إليها أخبار مضاض، فندمت، وخرجت إلى البادية، ورفضت الشراب إلى أن لحقت به.

وعندما شاعت هذه الحكاية ورددتها الألسنة، وبخاصة فى مدن الحجاز ثم العراق، تسربت إليها عناصر غريبة، خلخلت من تماسك عناصرها الأصيلة، وكست بعضها بمسحة الغرابة والضعف. فأنكرها كثير من القدماء والمحدثين، ونحن – عندما نعرف حقيقتها الشعبية ونستبعد المتهافت من عناصرها – نجد أن فيها جمال العاطفة الإنسانية، وبساطة الأحداث، وعذوبة السرد.

غرام العرب بجمال القول

ومن يمعن النظر فى هذه الحكايات بغية معرفة كنهها وسماتها يجد أنها تتراوح من الخبر البسيط الذى يقنع بسرد الأحداث فى تتابع سريع وترابط بأدوات العطف وفى أوجز لغة ممكنة؛ إلى الشكل القصصى الذى تحدده بداية واضحة، ونهاية محددة وطبيعية، ويعرض أحداثا مترابطة بحيث يكون التالى نتيجة للاحق، وتتلاحق الأحداث فى أكثرها فنية – قضية مضاض – إلى أن تصل إلى الأزمة، ثم تتوالى إلى الختام. ويقرب كثير منها إلى المشاهد أو اللوحات الحوارية، التى تتألف من حوار فصيح ذكى يأخذ بالألباب ، يتبادله الأبطال فى اقتدار، ويدل فى جلاء على غرام العرب بجمال القول. ومما يلفت النظر أن كثيرا من هذه المشاهد يدور بين الفتيات حول صفات الزوج المثالى فى تصورهن، مما يكشف أولا عن تصور المرأة العربية بل المجتمع العربى للرجل المثالى، وثانيا عن أن العلاقة بين الرجل

والمرأة كان موضوعا محبوبا لدى المستمع العربي، وأن الحديث فيه كان مستترا أحيانا، ويكاد يتعرى أحيانا.

وقد فطن اللغويون ذوو المواهب الأدبية إلى هذه المشاهد الحوارية ، وما تتحلى به من صفات الجمال، وما تحتوى عليه من طاقات يمكن استخدامها في تعليم الصبية، فنسجوا على منوالها وأكثروا. فاختلط الأصيل بالزائف وصار من العسير التفرقة بينهما. ومهما كان الأمر، فالاثنان من إنتاج الموهبة العربية.

ويتناثر الشعر في أرجاء هذه الحكايات، يقوم أحيانا بدور السرد، ويعبر أحيانا عن مشاعر الأبطال فيكمل الحكي. ويكرر أحيانا أحداث الحكاية، فلا يأتي بجديد، ومن الممكن الاستغناء عنه دون أن تفقد الحكاية شيئا، ويقنع الراوى كثيرا بالبيت والبيتين والمقطوعة. ويطيل أحيانا فيأتي بما يمكن عده قصيدة، فتقف أحداث الحكاية، وتتجافى أجزاؤها.

حكايات الحيوان

اضطلعت الحيوانات بدور هام في النثر العربي، فقد كان لها نصيبها من الأمثال والخطب والشعر والقصص، فقد تصورها العرب تصور الآدمي، تعقل وتحس وتحاور مثله إضافة إلى الخرافات التي نسبوها إليها.

ولكن الدور اتسع وأمدته روافد غير عربية بعد الإسلام، لتوضح ما جاء في القرآن والحديث، وتحكى معارف اليهود والمسيحيين (الإسرائيليات) والفرس والهنود وغيرهم.

وقد أدى حب العرب لقصص الحيوان إلى نتائج واضحة. أولها إقبالهم على ما ترجم إليهم من هذه القصص مثل كليلة ودمنة، الهندية الأصل، التى نقلها عبدالله بن المقفع (١٤٢/٧٥٩) عن الفارسية، وانتشرت انتشارا كبيرا بين القراء والأدباء، ظهرت آثاره على عبارتها التى أدخل عليها القراء ما أحبوا من إصلاحات. ودفعت عددا من الأدباء إلى محاكاتها فى كتب من ترجمتهم أو تأليفهم، كما فعل سهل بن هارون (٢١٥/٨٣٠) فى «كتاب النمر والثعلب» وأبو العلاء المعرى (٤٤٩/١٠٥٨).

وثانيها تأليف عدد من الكتب التى تجمع بين العلم والأدب تتخذ من العلم هدفا لها ومن الأدب مادة غزيرة، وتجمع بين معلومات العرب الأقدمين، ومعارف غيرهم من الأمم الذين اتصلوا بهم، يتضح ذلك فى أجلى صورة فى حيوان الجاحظ (٢٥٥/ ٨٦٨) وحياة الحيوان الكبرى للدميرى (٨٠٨/١٤٠٥).

وثالث النتائج اتساع المجال الأسطورى الذى كان ساذجا قليلا فى القصص والكتب الأولى واستئثاره بكتب مستقلة أو بالقسم الأكبر مثل كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات لزكريا بن محمد القزوينى (٦٨٢/١٢٨٣).

وتصل بنا هذه الجولة القصيرة فى بعض الأنماط الفنية التى وضعها السمر العربى إلى نتيجة هامة كل الأهمية. فإن هذه الجولة تبين فى جلاء أن العرب أولعوا بالفن القصصى منذ عصور بعيدة لا ندرك مداها، وأنه بقى فنا غنيا متجدد عطاء الآثار والأنماط. ولذلك أقبل العرب فى شغف على ما

وجدوا عند غيرهم من القصص ترجمة واقتباسا واستلهاما. بل تبنوا بعضه وشكلوه وفق أمزجتهم وآمالهم وآلامهم وتصوراتهم حتى صار من أدبهم الشعبى مثل ألف ليلة وليلة، وبقى هذا الحب عند البدوى منهم والحضرى، فما إن اطلعوا على فن القصة الغربية حتى استأنفوا فنهم القديم، وحاكوا الفن الجديد، وبلغوا من الإبداع فيه إلى مستوى لم يبلغوه فى الفنون الأخرى.

وصايا الآباء للأبناء في العصر الجاهلي

تضم كتبنا وموسوعاتنا – فيما تضم من كنوز أدبية – كثيراً من الوصايا التى وجهها الآباء إلى الأبناء، أو تركها السلف للخلف، فإذا ما جمع دارس الوصايا العربية التى خلفتها لنا الأجيال المختلفة، وجد أمامه ذخيرة جليلة الخطر. وإذا ما صنف هذه الذخيرة، وجد بين يديه آثارا يستطيع أن يستخرج منها القيم من المعلومات. فالأنواع المختلفة من الوصايا تمنحنا الصور الواضحة للمثل العليا التى كانت كل فئة من فئات المجتمع العربى تضعها نصب أعينها، فى كل مرحلة من مراحل تطورها الطويل. وتهب لنا وصايا الآباء إلى الأبناء خاصة، المثل العليا الأخلاقية والاجتماعية، التى كان الآباء يحثون أبناءهم على السعى وراءها.

ونستطيع أن نستبين منذ النظرة الأولى أن هذا اللون الذى يعنينا من الوصايا، ينقسم إلى قسمين محددين: وصايا وقتية، ووصايا دائمة، أعنى وصايا قيلت لأسباب معينة، وفى مناسبات خاصة، ربما لا تصلح الوصية فى غيرها، ووصايا تصلح فى كل زمان ومكان، فى نظر العربى الذى أدلى بها.

* المعرفة بالسعودية - يناير ١٩٦١ .

فالوصية التى وجهها بعض الآباء لابنه، وقد عزم على التزوج، وقال فيها (يا بنى لا تتخذها حنّانة، ولا أنّانة، ولا منّانة، ولا عُشْبة الدار، ولا كبة القفا) يريد بها ذات الولد من غيره تحن عليه، أو الدائمة الذكر لزوج سابق لها، أو المواصلة للمن على زوجها بفضلها، أو كونها من منبت سوء، أو سيئة الذكر، هذه الوصية تصلح لكل من يريد زواجا، ولكنها لا تصلح لغير ذلك من المناسبات.

ويقابلها الوصية التى تُعزَى إلى أمامة بنت الحارث، ويقال إنها أوصت بها ابنة لها حين أريد حملها إلى زوجها، ولكن بينما تبين الوصية السابقة الخلقية التى يجب على المرء أن يبتعد عمن تتوافر فيها من النساء، فتبين بذلك شروط اختيار الزوجة؛ تبين هذه الوصية الطريقة التى تستطيع بها المرأة أن تحوز قلب زوجها. وهى – فيما أعتقد من أجمل الوصايا التى توجه إلى الزوجة الجديدة وأكملها.

قالت: (أى بنية، إنك فارقت الجو الذى منه خرجت، وخلفت العش الذى فيه درجت، إلى وكر لم تعرفيه. وقرين لم تألفيه، فأصبح بملكه عليك رقيبا ومليكا، فكونى له أمَة يكن لك عبدا وشيكا.

يا بنية، احملى عنى عشر خصال تكن لك ذخرا وذكرا:

الصحبة بالقناعة، والمعاشرة بحسن السمع والطاعة.

والتعهد لموقع عينه، والتفقد لموضع أنفه. فلا تقع عينه منك على قبيح ولا يشم منك إلا أطيب ريح.

والكحل أحسن الحُسن.

والماء أطيب الطِّيب المفقود.

والتعهد لوقت طعامه، والهدوء عنه عند منامه. فإن حرارة الجوع ملهبة، وتنغيص النوم مَغْضبة.

والاحتفاظ ببيته وماله، والإرعاء على نفسه وحَشَمه وعياله. فإن الاحتفاظ بالمال حسن التقدير، والإرعاء على العيال والحشم جميل حسن التدبير.

ولا تفشى له سرا، ولا تعصى له أمرا. فإنك إن أفشيت سره، لم تأمنى غدره، وإن عصيت أمره، أوغرت صدره.

ثم اتقى من ذلك الفرح إن كان ترحا، والاكتئاب عنده إن كان فرحا. فإن الخصلة الأولى من التقصير والثانية من التكدير.

وكونى أشد ما تكونين له إعظاما، يكن أشد ما يكون لك إكراما، وأشد ما تكونين له موافقة، يكن أطول ما تكونين له مرافقة.

واعلمى أنك لا تصلين إلى ما تحبين، حتى تؤثرى رضاه على رضاك وهواه على هواك، يما أحببت وكرهت.

والله يخير لك).

وقد يدلى الموصى بوصيته فى مناسبة معينة، ولكنه يأتى فيها بنصائح نافعة فى هذه المناسبة، وفى غيرها من المناسبات، بل فى كل وقت، مثلها

فى ذلك مثل الوصايا غير المحددة بمناسبة. فهذه أعرابية، أوصت ابنها المتهيىء للسفر بقولها:

(إياك والنميمة، فإنها تزرع الضغينة، وتفرق بين المحبين.

وإياك للتعرض للعيوب فتُتّخذ غرضا، وخليقٌ ألا يثبت الغرض على كثرة السهام. وقلما أُعْوَرت السهام غرضا إلا كَلَمته، حتى يَهِى ما اشتد من قوته.

وإياك والجود بدينك، والبخل بمالك.

وإذا هززت فاهزز كريما يلين لهزّتك، ولا تهزز اللئيم، فإنه صخرة لا ينفجر ماؤها.

ومثّل لنفسك مثال ما استحسنت من غيرك فاعمل به، وما استقبحت من غيرك فاجتنبه، فإن المرء لا يرى عيب نفسه.

ومن كانت مودته بِشْره، وخالف ذلك منه فعله، كان صديقه منه على مثل الريح فى تصرفها.

والغدر أقبح ما تعامل به الناس بينهم.

ومن جمع الحلم والسخاء فقد أجاد الحُلّة: رَيطتها وسِرْ بالها).

فلو واجهت ابنها بهذه الوصية، فى غير مناسبة السفر، لما نقص ذلك من قيمتها وجدواها.

وأول ظاهرة تكاد تعم جميع الوصايا، ما يعمد إليه الموصى من ترغيب وترهيب يحاول بهما أن يسيطر على عقل مخاطبه، وأن يجعله يرى ألا غنى

له عن اتباع الوصية. فيبين أنه بلغ من السن عتيا، وأنه مفارق من يوصيهم قريبا. يقول عمرو بن كلثوم: (يا بنى، إنى قد بلغت من العمر ما لم يبلغه أحد من آبائى وأجدادى، ولابد من أمر مقتبل، وأن ينزل بى ما نزل بالآباء والأجداد، والأمهات والأولاد، فاحفظوا عنى ما أوصيكم به).

ويقول زهير بن جناب الكلبى: (يا بنى، قد كبرت سنى، وبلغتُ حَرْسا من دهرى، فأحكمتْنى التجارب والأمور تجربة واختبارا، فاحفظوا عنى ما أقول وعُوه).

ويلجأ بعضهم إلى إبانة الظروف التى تجعل من الوصية أمرا ضروريا. يقول أكثم بن صيفى: (لا يفوتنكم وعظى إن فاتكم الدهر بنفسى. إن بين حيزومى وصدرى لكلاما لا أجد له مواقع إلا أسماعكم، ولا مقارّ إلا قلوبكم، فتلقّوه بأسماع مُصغية، وقلوب واعية، تحمدوا مَغبّته. الهوى يقظان، والعقل راقد، والشهوات مطلقة، والحزم معقول، والنفس مهملة، والروية مقيدة).

وكما يحمد أكثم عاقبة اتباع الوصية، يفعل ذلك ذو الإصبع العدوانى، ويرسم صورة مشرقة لمطيعها، فيقول: (إنى موصيك بما إن حفظته بلغت فى قومك ما بلغتُه). ويختم وصيته بأنه بها – يتم سؤددك –.

ويحذر دُوَيد بن زيد بنيه من نسيان وصيته، ويصرح بأن النسيان من شيم من توجه إليهم النصائح. فيقول: (لا يكونن لكم المثل السوء: إن الموصَين بنو سهوان).

ولعل أول ما يلح عليه الموصى العربى: تصرف الزمان وتقلباته والتحذير من الاطمئنان إليه. يقول زهير بن جناب الكلبى: (إياكم أن تكونوا بالأحداث مغترين، ولها آمنين، ومنها ساخرين، فإنه ما سخر قوم قط إلا ابتُلوا، ولكن توقعوها، فإنما الإنسان فى الدنيا غرض تعاوره الرماة، فمقصِّر دونه، ومجاوِز لموضعه، وواقع عن يمينه وشماله، ثم لا بد إنه مُصيبه).

ويقول الحارث بن كعب: (الدهر صَرْفان: صرف بلاء وصرف رخاء. واليوم يومان: يوم حَبْرة ويوم عبرة. والناس رجلان: رجل لك، ورجل عليك).

ويقول عمرو بن كلثوم: (ما بكيت من زمان إلا دهانى بعده زمان، وربما شجانى من لم يكن أمره عنانى. وما عجبت من أحدوثة إلا رأيت بعدها أعجوبة).

وكل شيء لا بد صائر إلى نقيضه. فكل جمع إلى تباين، وكل مجموع إلى تلف، والسيف لا بد أن يَكلم، والمرء يَعْجز لا محالة. كل أولئك أمور محتمة فكل ما هو كائن كائن.

ويجمل بالمرء إذن أن يتجلد، ولا يستكين، ولا يضعف، ولا يأسَى على ما فاته وإن عز. يقول أوس بن حارثة ودويد بن زيد: (التجلد لا التبلد). ويبين زهير بن جناب سبب هذه النصيحة، فيقول: (إياكم والخَورَ عند المصائب، والتواكل عند النوائب. فإن ذلك داعية للغم، وشماتة للعدو، وسوء ظن بالرب). ولا يكتفى أوس بن حارثة بذلك، بل يبين لابنه كيف

يسلك فى حالى الرخاء والشدة معا، فيقول: (الدهر يومان: فيوم لك. ويوم عليك، فإذا كان لك فلا تبطر، وإذا كان عليك فاصبر. فكلاهما سيخسر).

وينصح ذو الإصبع العدوانى ابنه أن يصون وجهه عن مسألة أحد شيئا. ولعله كان يحس بما أحس به أوس بن حارثة حين قال لابنه: (خير الغنى القناعة، وشر الفقر الضراعة) وكان أوس يكره النهم بجميع صوره: (شر شاربٍ المشتفُّ، وأقبح طاعم المقتفّ، وذهاب البصر خير من كثير من النظر).

وتعنى الوصايا عناية فائقة بالآداب الاجتماعية، التى تنظم صلة المرء بغيره من أبناء مجتمعه. فتحاول أن ترسم له السلوك الذى يجمل به، بإزاء كل فئة منه، قربت أو بعدت عن الموصى إليه. ومن أغرب الوصايا ما طالب به دويد بن زيد أبناءه حيالِ الناس كافة. قال: (أوصيكم بالناس شرا، لا ترحموا لهم عبرة، ولا تُقيلوهم عثرة). وهى نصيحة لم أطلع على مثيل لها فيما عثرت عليه من وصايا، وتكشف عن سوء ظن بالبشر شديد، وكراهية لهم عمياء.

وتهتم هذه الوصايا بالأقارب، وتنصح بمواصلتهم أبدا. فعمرو بن كلثوم يقول: (صلوا أرحامكم، تعمرْ داركم) والحارث بن كعب يحذر من قطيعتهم فيقول: (لا راحة لقاطع القرابة) ويكرر التحذير قائلا: (قطيعة الرحم تورث الهم.. وعقوق الوالدين يُعقب النكد، ويخرب البلد، ويمحق العدد). ويذكر أنه ما حاول أن يعقد علاقة له بقريبة: (لا صبوت بابنة عم ولا كنة).

وتردد القول عن النساء. فيوصى عمرو بن كلثوم بعزلهن عن الرجال، لأن ذلك أغض للبصر، وأعف للذكر، ويطلب إلى أبنائه أن يزوجوا من استحق الزواج منهن، من أبناء أعمامهن، أو أن يختاروا لهن الأكفاء. ويتفق الموصون على اختيار الأكْفاء، ففيهم عز حادث كما يذكر حصن بن حذيفة. فإن لم يجدوا ينصح الحارث بن كعب أن ينتظروا بهن الموت. ويحذر أبناءه من التزوج بالحمقاء، لأنها داء ، وولدها إلى حمقٍ يكون.

وأكثر حصن بن حذيفة وذو الإصبع العدوانى من النصح بالقوم عامة. فقال ثانيهما لابنه : (ألِنْ جانبك لقومك يحبّوك، وتواضع لهم يرفعوك، وأبسط لهم وجهك يطيعوك، ولا تستأثر عليهم بشيء يسّودوك، وأكرم صغارهم كما تكرم كبارهم، يكرْمك كبارهم، ويكبر على مودتك صغارهم). وقال أولهما لأبنائه: (أصبِحوا قومكم بأجمل أخلاقكم، ولا تخالفوا فيما اجتمعوا عليه، فإن الخلافَ يُزرى بالرئيس المطاع).

وأوصوا بالضيف، والجار، والمستغيث، والغريب، وأمروا بإكرامهم، وقضاء حاجاتهم. فقال ذو الإصبع: (أعزز جارك، وأعن من استعان بك، وأكرم ضيفك، وأسرع النهضة فى الصّرِيخ، فإن لك أجلا لا يعدوك). وقال عمرو ابن كلثوم: (أكرموا جاركم يحسن ثناؤكم.. وامنعوا القريب من ظلم الغريب، فإنك تَذِل على قريبك، ولا يحل بك ذل غريبك).

وآثر حصن بن خليفة الفزارى السلامة، فطلب إلى أبنائه ألا يعينوا أحدا يبحث عنه السلطان، فقال: (لا تُجيروا على الملوك، فإن أيديهم أطول من أيديكم).

وترسم الوصايا العربية المثل الأعلى للرجال، فى نظر المجتمع العربى القديم، وتلقى الأضواء الكاشفة على الخلال المتعددة التى يجب أن يتحلى الرجل بها. ويبرز من بين هذه الخلال القوة والعزة. فتنصح بالتمسك بأسبابهما، والتخلى عما يذهب بهما. ويبين عمرو بن كلثوم بعض خلال الرجل الجدير باسمه، فيقول: (اعلموا أن أشجع القوم العطوف، ومن الناس من لا يرجَى خيره، ولا يُخاف شره، فبَكْؤه خير من دَرِّه، وعقوقه خير من بره. لا خير فيمن لا يغار لغيره كما يغار لنفسه، وقل من انتهك حرمة لغيره إلا انتهكت حرمته) وقد ردد غيره ذكر الحرمة ، مطالبين بالدفاع عنها وناهين عن انتهاكها. فقال الحارث بن كعب: (انتهاك الحرمة يزيل النعمة). وقال أوس بن حارثة: (من كرم الكريم، الدفاع عن الحريم). وقال دويد بن زيد لأبنائه: (لا تهينوا فتخرعوا). وقال الحارث بن كعب: (بزوا قبل أن تُبَزوا). وحذر الحارث بن كعب من الدعة، فقال: (سوء الدعة، يقطع أسباب المنفعة).

وأكثروا من ذكر الموت، لا مخوِّفين منه، بل مبينين أنه أمر محتم. فلا داعى لأن يجعل من المرء جبانا. (فالمَنية ولا الدنية، والقبر خير من الفقر، والموت العاجل خير من الضنى الآجل، والناس فى الموت مستوون، فلا سلامة لمن ليست له إقامة، ولو كان الموت يُشتَرى لسلم منه أهل الدنيا. ولكن خير الموت تحت ظلال السيوف).

ولا يشذ عن ذلك غير النعمان بن ثواب العبدى، الذى رأى من ابنه سعد تهورا فى الحرب، وإلقاءً بنفسه فى مواطن الهلاك، فقال له: (يا بنى،

إن الصارم ينبو، والجواد يكبو، والأثر يعفو. فإذا شهدت حربا، فرأيت نارها تستعر، وبطلها يخطر، وبحرها يزخر، وضعيفها ينصر، وجبانها يجسر، فأقلل المكث والانتظار، فإن الفرار غير عار، إذا لم تكن طالب ثار، فإنما ينصرون هم) فهذه حالة فردية لها مبرراتها، وإن كان لها دلالتها. فإن كان طلب منه الفرار أحيانا، فإنه حذره ذلك عند طلب الثأر، فلا عذر للفارّ حينئذ، إنما يعذر إن كان مغيرا.

وإذن فالحرب صناعة العربي الجاهلي، يحيط بكل ما ظهر وبطن منها. فإذا كانت الحرب، كانت وصايا دويد بن زيد وحصن بن حذيفة. قال الأول لبنيه: (قصّروا الأعنة، وطولوا الأسنة، واطعنوا شزرا، واضربوا هبّرا. وإذا أردتم المحاجزة، فقبل المناجزة). وقال الثاني : (صونوا الخيل فإنها حصون الرجال، وأطيلوا الرماح، فإنها قرون الخيل.. ولا تغزوا إلا بالعيون، ولا تسرحوا حتى تأمنوا الصباح).

وفي هذه الحالة يكون سبب العزة الكثرة والاتحاد، فمن قل ذل، ومن أمر فل، وتكون الوصية: (كونوا جميعا ولا تفرقوا، فتكونوا شيعا.. وإذا اختلف القوم أمكنوا عدوهم، وآفة العدو اختلاف الكلمة. ولو تنازعتم فلا تتقاتلوا، فرب رجل منكم خير من ألف، وود خير من خُلْف).

والخلة الثانية التي يجب أن يتحلى بها الرجل: الجود. فذو الإصبع يقول لابنه: اسمح بمالك. والنعمان بن ثواب يقول: (لا يبخل الجواد، فابذل الطارف والمتّلاد، وأقلل والتلاد، تُذكر عند السماح.. واصنع المعروف عند محتمله). ويقول حصن بن بدر: (أعطوا على حسب المال، وأعجلوا

الضيف بالقرى، فإن خيره أعْجله). أما البخيل فأهل للذم، يقول أكثم بن صيفى: (من جعل عِرْضه دون ماله استهدف للذم، وكَلْم اللسان أنكى من كلم السنان، والكلمة مرهونة ما لم تنجم من الفم).

وخلة أخرى يطلبونها فى الرجل، هى الحلم والتروى، فأكثم بن صيفى يقول: (الصبر على جُرَع الحلم أعذب من جنى ثمر الندامة) ويقول فى وصية أخرى: (ترك الروية يُتلف الحزم). ويقول عمرو بن كلثوم: (لا خير فيمن لا روية له عند الغضب).

وينصح عمرو بن كلثوم وأوس بن حارثة بالمعاتبة قبل إحلال العقوبة، وقبول الأعذار. قال عمرو: (لا خير.. فيمن إذا عوتب لم يُعتب). وقال أوس: (العتاب قبل العقاب)

وينصح أكثم بن صيفى بالاستشارة، واتباع الرأى الصائب: (لن يعدم المشاور مرشدا، والمستبد برأيه موقوف على مَداحض الزلل.. ورأى الناصح اللبيب دليل لا يجوز، ونفاذ الرأى فى الحرب، أجدى من الطعن والضرب).

ويوصى الحارث بن كعب بكتمان الأسرار: (لا بحت لصديق بسر).

ونهت الوصايا عن خلال رأت أنها تحط قدر الرجال وتزرى بهم. فنهى أكثم بن صيفى ودويد بن زيد عن الطمع. فقال ثانيهما: (لا تطمعوا فتطبعوا) وقال الأول: (مصارع الرجال تحت بروق الطمع).

وأكثر أكثم بن صيفى فى النهى عن الحسد، فقال: (لن يعدم الحسود أن يُتعب قلبه، ويشغل فكره، ويؤرث غيظه، ولا تجاوز مضرته نفسه).

وأفاض عمرو بن كلثوم فى التحذير من التعيير والسب، فقال: (إنى والله ما عيرت رجلا قط أمرا إلا عير بى مثله، إنْ حقا فحقا، وإنْ باطلا فباطلا. ومن سَبَّ سُبَّ.. فكفوا عن الشتم فإنه أسلم لأعراضكم).

وحذر أكثم بن صيفى من الاستماع إلى الغيبة أو السب أو الوشاية، فقال: (من سَمَّع سُمِّع به).

وكرَّه الحارث بن كعب بنيه فى كثير من النقائص الخلقية، بصورة غير مباشرة، حين قال: (يا بنى، قد أتت على مئة وستون سنة، ما صافحتْ يمينى يمين غادر، ولا قنعتُ لنفسى بخلة فاجر.. ولا طرحت عن مومسة قناعا.. والحقد يمنع الرِّفْد.. والضغائن تدعو إلى التباين).

ونهى حصن بن حذيفة عن البغى، فقال: (اتقوا فضيحات البغى).

كذلك نهى الآباء أبناءهم عن بعض ما يؤخذ عليهم إذا ما اصطفوه فى مسلكهم. فنهى حصن عن اتكال بنيه على مجدهم القديم: (لا يتكل آخركُم على أولكم فإنما يدرِك الآخر ما أدركه الأول).

ونهى عمرو بن كلثوم عن الإفراط فى الحب، فقال: لا تبرحوا فى حبكم، فإنه من برح فى حب، آل ذلك إلى قبيح بغض).

ونهى الحارث بن كعب عن الإسراف فى النصح، فقال: (الإسراف فى النصيحة هو الفضيحة).

ونهى النعمان بن ثواب ابنه، وكان صاحب شراب، عن الخمر، فقال: (يا بنى، إن كثرة الشراب تُفسد القلب، وتقلل الكسب، وتجدّ اللعب).

ووضع حصن بن حذيفة وعمرو بن كلثوم آدابا للحديث: من إنصات للمحدِّث، وإيجاز وتروٍّ عند التحدث، والتزام للصدق. قال حصن: (إذا حادثتم فاربَعوا ثم قولوا الصدق فإنه لا خير فى الكذب، واتقوا فَلتات المزاح) وقال عمرو: (إذا حُدِّثتم فعُوا، وإذا حَدَّثتم فأوجزوا، فإن مع الإكثار يكون الإهذار).

واتجهت وصية الحارث بن كعب، الذى قيل إنه كان مسيحيا أو على دين شعيب، اتجاها دينيا واضحا. فقال: (فموتوا على شريعتى.. وإلهَكم فاتقوا يَكْفِكم ما أهمَّكم، ويصلح لكم حالكم، وإياكم ومعصيتَه، فيحل بكم الدمار، ويوحش منكم الديار.. والتفضل بالحسنة يقى السيئة، والمكافأة بالسيئة دخول فيها، وعمل السوء يزيل النعماء.. ولزوم الخطيئة يعقب البلية).

كذلك نجد آثار الدين فى بعض نصائح أكثم بن صيفى، قال: (على الاعتبار طريق الرشاد، ومن سلك الجَدَد أَمِن العِثار).

ولعل خير نصيحة نختم بها ما قاله حصن بن حذيفة: (إذا حضركم أمران فخذوا بخيرهما صدرا، فإن كل مورد مغروف).

ونخرج من هذه الجولة فى الوصايا العربية الجاهلية بأن المثل الأعلى للرجل الجاهلى كان يتحلى بالصفات التالية: بر الوالدين، وصلة الرحم، والتواضع وبسطة الوجه، وإكرام الصغير والكبير من قومه، غير مستأثر دونهم، ولا مستبد برأيه، وإعزاز الجار، وإعانة المستعين، وإكرام الضيف، ونجدة

المستنجد، وإنصاف الغريب، والقوة والعزة، والغيرة، وعدم الخوف من الموت، والحلم والتروى، وكتمان الأسرار، والإنصات للحديث، والإيجاز فيه، وتجنب الهذر والمزاح، والبعد عن الطمع والحسد والبغى والاتكال على الأمجاد الماضية والاستماع للدسائس.

وكان يضع نصب عينيه أن يَبلُغ السيادة، وأن يحصل من قومه على حبهم، وإكرامهم ورفعتهم، وطاعتهم.

وصايا الآباء للأبناء فى العصر الإسلامى

سطع نور الاسلام فى الجزيرة العربية، فأضاء أرجاءها، وأبرز ما يعيش فيها من عناصر الحياة ومقوماتها وخصائصها، فجلا الفضائل والمآثر، وفضح الرذائل والمثالب، وكشف جميع حقائق الحياة الجاهلية، وأعطى كلا منها لونه الحق، وقيمته الجدير بها. ثم عطف على الفضائل، وأزال عن بعضها ما علق به من شوائب ربما تمسخه، ورفض كل ما امت إلى النقائص بسبب. ثم أتى بحقائق جديدة، وهبها المجتمع الجديد الذى دعا إليه.

فكان المجتمع الاسلامى حياة جديدة، تقوم على مقومات جديدة، وترنو وتسعى إلى مثل جديدة، ولكنها لم تعدم كل قديم لمجرد قدمه، بل لازالت على صلات ببعض القديم، الصالح لأن يرتدى حللا إسلامية، فيتسق مع إخوته.

وكان لذلك صداه فى الوصايا التى وجهها الآباء إلى أبنائهم فى صدر الإسلام. وذلك ما نريد أن نتبينه فى هذا المقال، فنتبين منه صورة الحياة

مجلة منبر الإسلام - العدد ١٠ - السنة ٢٠ - مارس ١٩٦٣.

الإسلامية الجديدة، بل المثل العليا التى نصبها المجتمع الإسلامى أمام أفراده ليسعوا إليها، ويتحققوا بها.

وتتمثل المثل الخالصة الجدة فى الوصايا الدينية، التى لم يكن لها مثيل فى العصر السابق أو لم يصل إلينا منه ما يماثلها. ونجد هذه الوصايا فى كتاب الدين الجديد: القرآن الكريم، وعلى ألسنة من أشربت قلوبهم حبه من أتباعه. ورأس هذه الوصايا. بطبيعة الحال ـ الإيمان بإله واحد لا شريك له، يسلم له جميع الخلق، ماضيهم وحاضرهم، أوصى بذلك الأنبياء والحكماء. فقال إبراهيم ثم يعقوب لبنيه: «يا بنى، إن الله اصطفى لكم الدين، فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» (البقرة ١٣٢). وصور القرآن يعقوب على فراش الموت، وهو يقول لبنيه: «ما تعبدون من بعدى؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق، إلها واحدا، ونحن له مسلمون». (البقرة ١٣٣) ووضع القرآن أمام أنظار المسلمين صورة لقمان، وهو يوصى ابنه: «يا بنى، لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم» (لقمان ١٣).

وكل هذه الوصايا إسلامية، وان عاش قائلوها قبل الإسلام، لأنها دخلت فى المجتمع العربى مع الإسلام، ولم يتنبه إليها قبل ذلك ولا حاول التمثيل بها.

فإذا ما اهتدى المرء إلى الإيمان التوحيدى، كان أول واجباته طاعة الله الواحد فى جميع الأوقات وعدم الميل إلى معصية. قال قيس بن عاصم المنقرى: «إياكم ومعصية الله».. ويتصل بالطاعة أداء الشعائر التى فرضها الله قال لقمان: «يا بنى أقم الصلاة».

وأوصى لقمان ابنه بنصيحة خلقية واحدة، هى التواضع، ولكنه رسم لها عدة صورة تبرزها فى صورة محببة أو تنفّر من الصور التى تناقضها. فقال:

«**ولا تصعر خدك للناس، ولا تمش فى الأرض مرحا، إن الله لا يحب كل مختال فخور، واقصد فى مشيك، واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير**» وأوصاه بنصيحة أخرى، أردفها بما يرغبه فيها فقال: «**واصبر على ما أصابك، إن ذلك من عزم الأمور**».

وقدم العباس بن عبدالمطلب ثلاث نصائح خلقية لابنه عبدالله، لما رأى الخليفة اختصه بحبه، وأبان له أنها نصائح لا يستطاع تقييمها، قال له: «يا بني، إني أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار فاحفظ عني ثلاثا: لا يجربن عليك كذبا، ولا تغتب عنده مسلما، ولا تفشين له سرا. فقال له: يا أبه، كل واحدة منها خير من ألف» فقال: «كل واحدة منها خير من عشرة آلاف».

ووجه قيس بن عاصم إلى بنيه واحدة من هذه النصائح الخلقية، قال لهم فيها: «**واكظموا الغيظ**» وكظم الغيظ من الصفات التى خلعها القرآن على المتقين، الذين قال عنهم: «الذين ينفقون فى السراء والضراء، والكاظمين الغيظ، والعافين عن الناس، والله يحب المحسنين» (آل عمران ١٣٤).

ويتبين المرء عند إنعام النظر فى هذه الخلال الخلقية التى أوصى بها المسلمون الأولون أنها نابعة من الدين، وأن منها ما يتنافى مع الحياة الجاهلية السابقة كالتواضع العام، ومنها ما كان الجاهليون يأمرون به كتجنب الكذب، وكتمان الأسرار.

وتنبه المسلمون إلى العلاقات التى تربط أفراد المجتمع الواحد بعضهم ببعض، وأراد بعض الآباء أن ينير السبيل أمام أبنائهم بصدد هذه العلائق. فأوصى قيس بن عاصم بنيه بطاعة رءوس المجتمع، وأبان لهم الأسباب

فقال: «**تمسكوا بطاعة أمرائكم، فانهم من رفعوا ارتفع ومن وضعوا اتضع**». وتدل هذه النصيحة على ثبات صورة الدولة عندهم، ورسوخ دعائمها.

كذلك كشف قيس نفسه لأولاده الشرط الذى يجب أن يلتزموه فى اتخاذ السادة، وحذرهم مغبة التفريط فيه، حين قال: «إذا دفنتمونى فانصرفوا إلى رحالكم، فسوِّدوا أكبركم، فإن القوم إذا سودوا أكبرهم خلفوا أباهم، وإذا سودوا أصغرهم، أزرى ذلك بهم فى أكفائهم».

وأوصى قيس بما تشدد القرآن والحديث فى الإيصاء به: الرحم، فطالب بالمحافظة على أواصر القرابة، وعدم جفاء الأقرباء، قال «**إياكم ومعصية الله، وقطيعة الرحم**».

والتفت بعض أصحاب الوصايا إلى الأصدقاء والخلطاء، فحذر قيس من مقاربة غير الكرام، قال: «إياكم وكل عرق لئيم أن تلابسوه، فإنه إن يسرركم اليوم يسؤكم غداً» ونهى عمير بن حبيب عن اتخاذ السفهاء أصدقاء، فقال: «يا بنى، وإياكم ومخالطة السفهاء، فإن مجالستهم داء، وإن من يحلم عن السفيه يسرّ بحلمه، ومن يجبه يندم، ومن لا يقر بقليل ما يأتى به السفيه، يقر بالكثير».

بل أراد بعضهم أن يصوغ أبناءه على مثاله، يورثهم مشاعره من حب وبغض، فطلب إليهم تجنب أبناء أعدائه هو. قال قيس: واحذروا بنى أعداء آبائكم، فإنهم على منهاج آبائهم».

ثم قال:

أحيا الضغائن آباء لنا سلفوا
فلن تبيد وللآباء أبناء

وترك بعضهم فئات المجتمع، وأشار إليه فى عمومه. وأوضح لأبنائه المسلك الذى يجب أن يتخذوه فى حياتهم بين نظرائهم. فرأى عمير ابن حبيب الصحابى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب اجتماعى على كل مسلم، فلا بد أن يضطلع به أبناؤه، ولابد أن يتحملوا من أجله كل مشقة وأذى قال« إذا أراد أحدكم أن يأمر بالمعروف، أو ينهى عن المنكر، فليوطن قبل ذلك على الأذى، وليوقن بالثواب من الله عز وجل. إنه من يوقن بالثواب من الله عز وجل لا يجد مس الأذى».

وكما أوصى المسلمون الأولون أبناءهم بالعناية بأمور الدين، أوصوهم بأمور الدنيا فطلب قيس إليهم استثمار المال، حتى لا يضطروا إلى سؤال الناس، ففى الأول الشرف والستر، وفى الثانى الحطة والدناءة، قال: «وعليكم بهذا المال فأصلحوه، فإنه منبهة للكريم، وجُنة لعرض اللئيم. وإياكم والمسألة، فإنها أخر «أحط» كسب الرجل، وإن أحدا لم يسأل إلا ترك الكسب».

وأخيرا طلب قيس بن عاصم إلى بنيه أن يقوموا ببعض الأمور المتعلقة بوفاته، وتختلط فيها القيم والنصورات الجاهلية بالاسلامية اختلاطا عجيبا. قال: «وإياكم والنياحة، فإنى سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ينهى عنها، وادفنونى فى ثيابى التى كنت أصلى فيها وأصوم، ولا يعلم بكر بن وائل بمدفنى، فقد كانت بينى وبينهم مشاحنات فى الجاهلية والإسلام، وأخاف أن يدخلوا عليكم بى عارا».

ولما كانت الوصايا يحرص أصحابها على أن يتمثل من توجه إليهم لما فيها من مطالب، حرصوا أيضا أن يوفروا لها كل الأسباب التى تيسر هذا

الامتثال، فأحاطوها بجو نفسى يمهد للامتزاج بين قائل الوصية ومتلقيها، أو بين متلقى الوصية والوصية نفسها، كيلا يشعر بأنها أمر خارجى موجه إليه، ومفروض عليه.

فأشار قيس بن عاصم الى أبوته لأبنائه التى تجعله أصلح إنسان لهم واستهل العباس بن عبدالمطلب وصيته بتوضيح منزلة ابنه التى أنزله الخليفة فيها، وتفرض عليه أمورا قد يكون واعيا لها وقد يكون غير واع. ولما كانت الخنساء تطلب إلى أبنائها الموت، أو الاستشهاد فى سبيل الله، أطالت فى هذا التمهيد النفسى، وزودت الأبناء بما يجعلهم يحسون من أنفسهم السمو والارتقاء والكفاية لمواجهة الموت. قالت: «يا بنى، أنتم أسلمتم طائعين، وهاجرتم مختارين، والله الذى لا إله غيره، إنكم لبنو رجل واحد، كما إنكم بنو امرأة واحدة، ما خنت أباكم، ولا فضحت خالكم، ولا هجنت حسبكم، ولا غيرت نسبكم». ولا تكتفى الخنساء بإبانة حريتهم فى دخول الإسلام والهجرة. ، وكرم أنسابهم وأحسابهم، بل تضيف إلى ذلك صورة للثواب العظيم الذى أعده الله للشهداء، وكون القتال فرضا أمر به الله فتقول: «وقد تعلمون ما أعد الله للمسلمين من الثواب العظيم فى حرب الكافرين، واعلموا أن الدار الباقية خير من الدار الفانية، يقول الله عز وجل: «يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون».

ولم يقتصر أصحاب الوصايا على هذا التمهيد النفسى المقدم فى صدورها، بل بثوا منه أشياء فى تضاعيفها، تحبب الأوامر، وتنفر من الأمور المنهى عنها، وتقدم العلل، وتوضح الصور، للاستئثار بالنفس، وإقناع العقل. واعتمد بعض الوصايا فى كسب القلوب على الخصائص الأسلوبية التى

يميل إليها العربى فاقتبست من القرآن لتحيط وصيتها بالجو الدينى الذى تريد. واستشهد قيس بن عاصم بالشعر ليؤيد الفكرة الجاهلية التى يدلى بها. ولجئوا جميعا إلى توفير التنغيم الموسيقى القائم على الجمل القصيرة، والسجع، والجناس المتناثر، لتهيئة جو القبول.

فإذا كانت الصورة المثلى للرجل الجاهلى أن يكون برا بوالديه وأقاربه، متواضعا لقومه، بشوشا مكرما لقومه، غير مستأثر دونهم، معزا لجاره، معينا للمستعين به، مكرما لضيفه، قويا، غيورا حليما، كاتما للأسرار، محسنا للحديث والإنصات، بعيدا عن الطمع والحسد والبغى، والاتكال على نسبه؛ كان الرجل المسلم المثالى مؤمنا بالله الواحد، مطيعا له، متواضعا فى كل وقت، صابرا على المصائب، كتوما، لا يعرف الكذب ولا الغيبة، كاظما للغيظ، مطيعا لأولى الأمر، مسوّدا للكبار، برا بالأقارب، لا يخالط السفهاء ولا اللؤماء، آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر، مستثمرا للمال.

صورتان تتلاقيان فى كثير من الخلال الخلقية والاجتماعية، وتفترقان فى بعضها، ثم تتدابران فى القيم الدينية.

الأمثـــال

لم يطلق العرب اسم «الأمثال» على نمط واحد من الكلام، بل أطلقوه على أنماط متعددة ومتباينة. أطلقوه على العبارة الموجزة التى اكتسبت صفة الشيوع والشهرة بين الناس، وعلى العبارة الجامعة المركزة الدالة على مهارة الصنعة والقدرة على الإلغاز والتعمية، وعلى القطعة الأدبية تبلغ الفقرة والفقرتين من الكلام وتشتمل على قياس ومقارنة لتفسير فكرة أو توضيح عبارة أو تحكى قصة خرافية ذات مغزى.

وعلى الرغم من ذلك شـــاع بين الناس إطلاق هذا الاسم على نوع معين من هذه الأنماط حتى حجب غيره. أعنى القول السائر الذى تجتمع فيه أربع صفات لا تجتمع فى غيره من الكلام وهى: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية. ولذلك حكم إبراهيم بن سيار النظام على الأمثال بأنها «نهاية البلاغة».

مجلة الحرس الوطنى السعودية - السنة ٩ - العدد ٦٦ - أبريل ١٩٨٨ .

وقد بالغت بعض الأمثال في الإيجاز بحيث وصل الأمر بها إلى أن تتكون من كلمة واحدة، مثل تلك الكلمات التي أطلقت على المثنيات المتلازمة، كالعصرين، والبردين اللتين أطلقتا على الليل والنهار، أو الصباح والمساء، أو الدهر؛ ومثل الكلمات التي دلت على التغليب كإطلاق اسم العُمَرين على أبي بكر وعمر بن الخطاب، والقمرين على القمر والشمس.

وطال بعضها درجة فتكون من كلمتين واتخذ هذا النوع عدة صور:

أ ـ المضافات، وهي الأمثال التي تكونت من كلمتين متضايفتين، مثل ذنب يوسف، وعصا موسى، وخاتم سليمان.

ب ـ المكنيات، وهي تنسب إلى الأب والأم، مثل: إطلاق أبي الحصين على الثعلب، وأم قشعم على المنية.

جـ ـ المبنيات، وهي التي تنسب الى الابن والبنت، مثل قولهم: ابن جلا، وبنت الشفة.

ومن الطبيعي أن ليست كل الأمثال على هذا القدر من الإيجاز، بل تصل إلى القدر المعروف منه.

بل قد تتخلص بعض أنماط الأمثال من الإيجاز، وتؤثر الإسهاب، وبخاصة تلك الأمثال المأخوذة من الأخبار التاريخية.

وهناك نمط معين من الأمثال، شاع بين العرب شيوعا كبيرا، وفي كل أزمنتهم، لأنه يتفق مع الميل الشعبي ـ والعربي بخاصة ـ إلى المبالغة. أريد بذلك الأمثال المعتمدة على اسم التفضيل أفعل، مثل قولهم: أسخى من

حاتم، وأشجع من عنترة. فقد بلغ من كثرة هذا النمط من الأمثال أن أفرده بعض المؤلفين بالكتب، أو منحوه فصولا بارزة من كتبهم الجامعة.

ويكثر السجع في الأمثال منذ الجاهلية، وبخاصة تلك التي تنسب إلى كهنتها وأعلامها. ويبدو واضحا في الأمثال التي يغلب عليها الإسهاب، فتفضل أن تقسم سياقها على فقرات قصيرة ومسجوعة، مثل قولهم: «رب عجلة تهب ريثا، ورب فَروقة يدعى ليثا، ورب غيث لم يكن غيثا».

ويعتمد كثير منها التشخيص، فتخلع مظاهر من الحياة البشرية والسلوك الإنساني على ما ليس من البشر من الحيوان أو النبات أو الجماد، مثل قولهم: «أكتم من الأرض» لأنها توارى ما يدفن فيها، و«أحمق من رِجْلة» لأنها تنبت في مجارى السيول فتجرفها.

والأمثال ــ شأنها شأن كل تراث شعبي ــ دائمة التغير، لأن أفواه الشعب تكثر ترديدها وتحويرها، بل استمر تصرف الجماهير فيها حتى بعد عصر التدوين. فحذفت من بعضها، وأضافت إلى بعضها الآخر. وعدلت عن فريق ثالث منها إلى أقوال جديدة. فقد كان المثل القديم يقول: «برق الخُلَّب»، فلما قال الشاعر:* بروق الصيف كاذبة الوعود* عدل الناس إلى قوله. وكان المثل القديم يقول: «حتى يعود المنخّل» فصار في البصرة: «حتى يرجع نشيط من مرو» وفي الكوفة: «حتى يرجع مصقلة من طبرستان».

وقد قسم الدكتور عبدالمجيد عابدين، الذى منحنا دراسة ممتازة للأمثال، قسمها إلى شعبية وكتابية، وأفضل تسمية النوع الأخير بالخاصة أو المدونة، كيلا تلتبس على القارىء ويظن أنها منسوبة إلى أهل الكتاب.

ووصف الأمثال الشعبية بأنها أقدم فى الوجود، وبقيت بارزة إلى أواخر القرن الأول الهجرى، وضمت عددا من الأخبار القديمة التاريخية والخرافية، مثل أخبار الزباء، والمناذرة والغساسنة، وملوك اليمن والكهان والقبائل العربية والحيوانات. واعتمد كثير منها على ملاحظات ساذجة ليس فيها شىء من التأمل العميق، وصورت الناس فى أحوالهم اليومية وطبائعهم تصويرا سريعا، مثل قولهم: «جاء كخاصى العير» للرجل الذى ارتكب جرما أنكره عليه الناس، وأنكرته عليه نفسه، فهو يبذل الجهد للاستخفاء؛ ولغتها مرتجلة غير مصقولة ومن ثم جاء كثير منها على خلاف ما قرر النحاة، واحتوى بعضها على ما لم يستطع اللغويون أن يعرفوه فيفسروه، واضطروا إلى الاكتفاء بالمعنى العام للمثل، كقولهم: «دهدرين وطرطبين» لمن يأتى الباطل استهزاء به. وقد أعلن الأصمعى ـ الذى كان من أكبر علماء العربية ـ إنه لا يعرف أصله، وقال أبو هلال العسكرى من المؤلفين فى الأمثال: إنه كلمة لا معنى لها. وقال المثل الشعبى: «اسر وقمر لك» فاختار النحويون فى إعرابه، على حين يقول المثل الخاص فى معناه: «اغتنم الفرصة قبل القصة».

ورأى الدكتور عابدين أن الأمثال الكتابية (الخاصة) تحاول أن تضع دستورا للحكم والقضاء وشؤون القبائل والجماعات، وتسعى إلى التنبيه على فساد شائع، وتحض على التخلص من العيوب والنقائص، فتشيع فيها نغمة تأديبية. فإذا قال المثل الشعبى: «أطمع من أشعب» قال المثل الخاص: «من يقنع بما هو فيه قرت عينه». ولما كانت النغمة التأديبية تقتضى التفصيل والتبيين نجد فى هذه الأمثال تقسيما للمعانى، وتفصيلا للأجزاء، لتكون مؤثرة. وقلّت آثار الارتجال فى لغتها، بل خضعت لمراحل متفاوتة من الصقل، فخرجت متسمة بالسلامة والجمال معا.

وتتمثل الأمثال الخاصة فى أقوال حكماء العرب فى الجاهلية والإسلام. فقد اشتهر كثيرون بالحكمة وضرب الأمثال مثل زهير بن جناب القضاعى، سويد بن الصامت، وحضير الكتائب وأمية بن عوف الكنانى، وعامر بن الظرب العدوانى، وقس بن ساعدة الإيادى، وأكثم ين صيفى الكنانى، وهاشم بن عبدمناف القرشى، ودويد بن نهد، وأسيد بن أوس التميمى، ودريد بن الصمة الجشمى، وعلى بن أبى طالب، والحسن البصرى.

ويأتى فى مقدمتهم جميعا لقمان الحكيم، شخصية بارزة لا يدانيها أحد. وقد جمع أحد الدارسين ما ينسب إليه فى التراث العربى: منطوقه ومكتوبه، وأمعن النظر. فوجد أنه لا يمكن رده إلى شخص واحد، بل يمكن – على الأقل – تمييز ثلاثة أشخاص موجودة فيه: لقمان القرآنى – أى الذى تحدث عنه القرآن الكريم وأورد نصائحه إلى ابنه. ولقمان الجاهلى – أى الذى تنسب إليه أمثال تدور حول ما وقع فى الجاهلية. ولقمان المولّد – أى الذى تنسب إليه أمثال تتحدث عن وقائع ما بعد الإسلام. بل نسبت إليه أمثال مأخوذة من الثقافات التى اطلع العرب عليها فى عصور حضارتهم الزاهرة، مثل أمثال أحيقار الأشورى، وبلعام العبرى، وأيوب الإغريقى.

وصنف بعض الدارسين الأمثال القرآنية أربعة أصناف، وهى:

١ – الأمثال الكامنة: التى لا يصرح القرآن بكونها أمثالا، وإنما عدها العلماء كذلك لقرب معانيها من معانى الأمثال المتداولة. من ذلك قولهم: «من جهل شيئا عاداه»، فهو متضمن فى قوله تعالى: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه).

٢ ـ الأمثال التى تحتوى على مبادئ دينية وخلقية مكثفة، بحيث صارت أمثالا بعد نزول القرآن بها وشيوعها بين المسلمين، ولم تكن معروفة قبل ذلك، مثل قوله تعالى: (الآن حصحص الحق).

٣ ـ الأمثال القياسية: كقوله تعالى: (واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون..) وتمتاز بالطول والسرد القصصى، وتجمع بين عمق الفكرة وجمال التصوير، وتقصد إلى التأديب الواضح.

٤ ـ أمثال سورة لقمان.

وتنبه الرواة والكتاب العرب إلى الأمثال منذ وقت مبكر. فسعوا إلى جمعها وتدوينها فى فصول من كتب أحيانا، وفى كتب مستقلة أحيانا أخرى. وأقدم من نعرف منهم صحار بن عياش، وعبيد بن شرية، اللذين التقيا بالخليفة معاوية بن أبى سفيان. ومنذ القرن الثانى توالت الكتابة عن الأمثال، كما فعل الكلبى (المتوفى ١٤٧، أو ١٥٨) والمفضل بن محمد الضبى (١٧٨)، ويونس بن حبيب (١٨٢)، وأبو فيد مؤرج بن عمر السدوسى (١٩٥). وأقدم ما وصل إلينا منها أمثال المفضل الضبى، وأجمعها جمهرة الأمثال لأبى هلال الحسن بن عبد الله العسكرى (بعد ٣٩٥) ومجمع الأمثال لأبى الفضل أحمد بن محمد النيسابورى المعروف بالميدانى (٥١٨) ، الذى أعلن صاحبه أنه جمعه مما يزيد على خمسين كتابا من الأمثال.

واقتصر بعض الكتاب على أمثال القرآن فخصوها بالتأليف، مثل نفطويه إبراهيم بن محمد الأزدى (٣٢٣)، ومحمد بن حسين السلمى النيسابورى (٤٠٦) وعلى بن محمد الماوردى (٤٥٠).

واقتصر بعضهم على أحد الشعراء الذين عرفوا بالحكمة وكثرة الأمثال، كما فعل زهدى يكن فى «أمثال المتنبى». وكثرت الأمثال فى بعض الكتب غير المتخصصة لها، مثل عيون الأخبار، لابن قتيبة، وسراج الملوك للطرطوشى، والعقد الفريد لابن عبد ربه، ونثر الدر للآبى.

وفى العصر الحديث ظهر نوعان من الدراسات حول الأمثال، النوع الأول تقليدى يسير على الدرب الذى سار عليه الأولون، ويسعى إلى جمع الأمثال كما جمعوها. ولكنه اتسع فى بعض الأحيان فلم يضع أية حواجز تحول دون الأمثال العامية، بل قصدها قصدا كما فعل أحمد تيمور، إذ جعل ميدانه أكثر من قطر عربى واحد، وأتى بالأمثال المتماثلة فيها معا، وكما فعل عبد الرحمن التكريتى، واقتصر بعضهم على قطر واحد كما فعل صفوت كمال فى أمثال الكويت، وطبيعى أن نهجهم فى التناول يختلف عن نهج القدماء بما يكشف عن ثقافتهم الحديثة.

والنوع الثانى هو الدراسات العلمية فى مجال الأمثال. وأحسن ما يمثل هذا النوع كتاب «الأمثال فى النثر العربى القديم مع مقارنتها بنظائرها فى الآداب السامية الأخرى» للدكتور عبد المجيد عابدين، وكتاب «الشعب المصرى فى أمثاله العامية»، لإبراهيم أحمد شعلان.

ويتجلى حب العربى للحكمة والمثل فى جميع ما أصدر من أجناس أدبية حتى الشعر. فقد أولع بالأبيات التى تحمل فكرة صالحة للتطبيق والشيوع أو تتضمن قولا مكثفا، وسماها الأبيات السائرة، واتخذ منها أحد عناصر التفضيل بين الشعراء. وأعتقد أن هذه الأبيات كانت من الأمور التى

دفعت الشعراء إلى اتخاذ البيت وحدة للشعر. ومهما يكن من شيء فقد فطن الشعراء منذ الجاهلية إلى تأثير الحكمة والأمثال فى المستمعين، فتعمدوها فى شعرهم. واشتهر بها جماعة أكثر من غيرهم، مثل زهير ابن أبى سلمى فى الجاهلية، وجرير فى العصر الأموى، وأبو تمام والمتنبى والمعرى فى العصر العباسى، وأحمد شوقى فى العصر الحديث.

وفى العصر العباسى الأول أكثر الشاعر أبو العتاهية فى المرحلة الثانية من عمره من الحكم والأمثال التى اغترفها من الآداب العربية والفارسية، كالأحاديث النبوية وأمثال لقمان والحسن البصرى وعلى بن أبى طالب. ثم توج هذا الاتجاه بنظم قصيدته «ذات الأمثال» التى أودع فيها حكمته وأمثاله، وامتد بها إلى أربعة آلاف بيت.

كذلك استقى الكتاب والخطباء من كتب الأمثال، فقلل بعضهم، وأكثر بعضهم، وعدّوا تضمين الأمثال فى أعمالهم واحدة من الحلى الفنية.

الخطابـة

من أقدم فنون القول العربية، وأطولها حياة، وألصقها اتصالا بالجنس العربى من الأجناس التى ضمتها الخلافة الإسلامية. ظهرت وازدهرت فى عصر مبكر، وعنى بها العرب فوضعوا لها شروطا وتقاليد.

فقد أحبوا فى الخطيب أن يكون فى صفاته العضوية جهير الصوت، حسن مخارج الحروف، كثير الريق؛ وفى إلقائه واضح النطق، حلو الإيقاع، حاضر البديهة. ثابت الجنان، صائب الإشارة؛ وفى قوله ظاهر الحجة شديد العارضة، عاليا على الخصوم فى مضايق الكلام. وعابوا فيه مايدل على الوجل من عى وبهر وعرق، أو على التردد والحصر من تنحنح ومس للذقن والسبال وكلمات متكررة لا ضرورة لها.

راعتاد العرب أن يلقوا خطبهم واقفين عدا خطب الإملاك (الزواج) فإن ظروفها تستلزم قعود الخطيب للإشعار بالمساواة بين الجميع.

مجلة الحرس الوطنى السعودية - السنة ٩ - العدد ٧٦ - يناير ١٩٨٩ .

وعندما خطب معاوية بن أبى سفيان قاعدا بسبب كبر السن وترهل الجسد امتعض السامعون. كذلك اعتادوا أن يقفوا على مرتفع من أرض أو ممتطين رواحلهم. ومنذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم عرفوا المنابر. وحرصوا على الاعتماد على الأرض بالقسى، والإشارة بالمخاصر وهى عصى قصيرة أو بالسيوف. وإلى عهد قريب كان خطباء الجمعة فى مصر بمسكون بسيوف من الخشب.

كذلك اعتدوا بلباسهم فالتزموا لبس العمائم، وارتدوا الملاحف أو الجبب أو القمصان، فقد كانوا يحبون فى الخطيب حسن السمت.

وبلغ من ولعهم بالخطابة وتقديرهم لها أن كان الشاب يأخذ نفسه بتدريب شاق ليحسنها. رووا عن عمرو بن سعيد بن العاص أنه كان لايتكلم إلا اعترته حبسة فى منطقه، فلم يزل يعالج إخراج الكلام ويوسع أشداقه حتى صار من الخطباء المعروفين. وتصدت فئة فى العصر العباسى خاصة لتعليم الفتيان الخطابة.

وكان الجو الجاهلى مثاليا لظهور الخطابة وازدهارها فهى تحتاج إلى الاختلاف بين النظراء وحرية الرأى والارتباط بالعشيرة، وكل ذلك كان متوفرا فى الجاهلية بل فى العصور الإسلامية الأولى أيضا إلى درجة بعيدة. وقد أدى ذلك إلى ظواهر بارزة.

فقد فاقت منزلة الخطباء فى أواخر العهد الجاهلى منزلة الشعراء بسبب كثرة الشعراء وتدنيهم باحتراف الشعر والتفريط فى القيم الأخلاقية مع حفاظ الخطباء عليها، وكونهم سادة القوم وعظماءهم فى كثير من

الأحيان. وحرصت بعض القبائل على تخريج الخطباء فدربوا عليها فتيانهم فى حداثتهم. فاشتهرت تلك القبائل بكثرة خطبائها فى الجاهلية والإسلام مثل إياد التى اشتهر منها قس بن ساعدة ولقيط بن معبد وزيد بن جندب وهند بنت الخس؛ ومثل تميم التى اشتهر منها عمرو بن الأهتم وأكثم بن صيفى وضمرة بن ضمرة المجاشعى والأحنف بن قيس .. إلخ.

وعلى الرغم من ذلك أنكر بعض الباحثين ازدهار الخطابة الجاهلية. ويمثل رأيهم قول الدكتور طه حسين : «أما أنا فلا أنكر أنه قد كان للعرب قبل الإسلام خطباء، ولكننى لا أتردد فى أن خطابتهم لم تكن شيئا ذا غناء وإنما الخطابة العربية فن إسلامى خالص. وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الإسلام لم تكن ــ وإن غضب أنصار القديم ــ تدعو إلى خطابة قوية ممتازة ...» ولكن الظروف كلها وإجماع الدارسين تبطل هذا الرأى، وإن كان الإجماع واقعا أيضا على قلة ما وصل إلينا من نصوص الخطابة الجاهلية لصعوبة استظهارها بالمقارنة بالشعر.

واعتمادا على ما لدينا من أخبار يمكن أن ندعى أن عرب الجاهلية أكثروا من الخطابة الاجتماعية والدينية والسياسية. فقد عرفوا من الخطابة الاجتماعية خطب الإصلاح والإرشاد والإملاك والوصايا، وتضم إليها المنافرات بين الأشراف. وأشهر ما عرفوا من الخطابة الدينية ما سموه سجع الكهان، غير أنهم عرفوا إلى جانبه خطب الحنفاء مثل زيد بن عمرو بن نفيل، والمتنصرين مثل قس بن ساعدة الإيادى. ونعد من الخطب السياسية ما قيل فى الاستنفار للقتال، وما يروى على ألسنة الوفود إلى الحكام والأكاسرة.

وعلى الرغم من الشك فى نصوص الخطب التى بقيت عندنا يتفق الدارسون على أنها تصلح ممثلة للخطابة الجاهلية لأن واضعيها حاكوا بها ما عرفوه من خطب جاهلية وما علموه من أمورها. ويمكن الاطمئنان التام إلى خصائص سجع الكهان وخاصة التزام السجع فيها، والتنغيم الصوتى الآتى من قصر العبارات والجناس، والاعتماد على اللفظ الغريب، وصوغ العبارات المبهمة التى توحى ولا تصرح، لأن ذلك كله يتفق والظروف التى تقال فيها، حتى يمكن القول: إنها خصائص عالمية لا عربية، وأمثل لها بقول زبراء كاهنة بنى رئام: واللوح الخانق، والليل الغاسق، والصباح الشارق، والنجم الطارق، والمزن الوادق: إن شجر الوادى ليأدو ختلا، ويحرق أنيابا عصلا؛ وإن صخر الطود لينذر ثكلا، لا تجدون عنه معلا.

وتتحلى بقية الخطب بالتنغيم غير أن أصحابها لا يسرفون فيه إسراف الكهان، وإنما يكثرون من الفقرات القصيرة التى تنتهى بالسجع غالبا، ويستريحون إلى الشعر يوردونه فيها. وقد يعتمدون على المجاز. والملاحظ فى الخطب الجاهلية أنها أقصر من الإسلامية عادة. وأمثل لها بقول هانى بن قبيصة الشيبانى يحرض قومه يوم ذى قار: يا معشر بكر: هالك معذور خير من ناج فرور، إن الحذر لا ينجى من القدر، وإن الصبر من أسباب الظفر، المنية ولا الدنية، يا معشر بكر: استقبال الموت خير من استدباره: الطعن فى ثغر النحور أكرم منه فى الأعجاز والظهور. يا آل بكر: قاتلوا فما للمنايا من بد.

وبزغ الإسلام داعيا إلى ثورة فى الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية فى المجتمع العربى المؤسس على الحرية فتهيأت كل الظروف لتقدم الخطابة تقدما كبيرا.

فقد سقطت أنواع منها مثل سجع الكهان الذين حاربهم الإسلام وطارد أقوالهم، ومثل المنافرات، وبرزت الخطابة الدينية التى اعتمد عليها الرسول صلى الله عليه وسلم فى مكة والمدينة، بل صارت فى المدينة الأخيرة وفى كل بلد إسلامى بعدها شعيرة متّبعة فى الجُمع والأعياد إلى اليوم. وبرزت الخطابة السياسية بتأسيس الدولة الجديدة التى اضطرت إلى خوض القتال دفاعا عن وجودها، ولجأت إلى الخطابة للاستنفار، والتى اتسعت أعمالها فأرسلت إليها الولاة الذين ابتكروا تقليدا أن يكشف كل منهم عن سياسته فى أول خطبة له. وفى آخر عهد الخلفاء الراشدين نشبت الفتنة الكبرى، وانقسم المسلمون فرقا اعتمدت كل منها على الخطابة فى شرح آرائها وتفنيد آراء خصومها والحث على محاربتها.

وأبرزت هذه المدة أشهر خطيبين فى تاريخ العرب. الأول الرسول محمد بن عبد الله صاحب الدعوة الجديدة(ﷺ) والثانى ابن عمه على بن أبى طالب. أما الرسول عليه الصلاة والسلام فتدل الأخبار على اعتماده على الخطابة فى حياته كلها، وفى كل ما حزَبه من أمر، وعلى ممارسته خطبة الجمعة مدة طويلة، ولكننا عندما نبحث عن خطبه لانجد منها غير عدد قليل، ومنها قوله فى خطبه الوداع: أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، فى شهركم هذا، وفى بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد، فمن كانت عنده أمانة فليؤدها من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوع، وإن أول ربا أبدأ به ربا عمى العباس بن عبد المطلب. وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم نبدأ به دم عامر بن ربيعة..

وينسب إلى على كتاب كامل من الخطب هو نهج البلاغة، ولكن الكتاب أثار جدلا عنيفا منذ ظهر وإلى اليوم حول صحة نسبته. وذهب بعض الشاكّين إلى أنه من صنع الراوية الشريف الرضى أو الشريف المرتضى. ومما لاشك فيه أن الشريف تدخل فى النصوص المروية بالحذف والاختيار والجمع بين خطبتين أو أكثر فى نص واحد، وأن الكتاب يضم بعض الخطب التى تتفق غالبية الدارسين على وضعها بسبب الصنعة التى تحملها. وأمثل لخطبه بقوله للخوارج: «اللهم إن هذا المقام من أفلح فيه كان أولى بالفلاح يوم القيامة، ومن نطق فيه وأوعث فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا.. أنشدكم بالله أتعلمون أنهم حينما رفعوا المصاحف قلتم نجيبهم إلى كتاب الله قلت لكم: إنى أعلم بالقوم منكم إنهم ليسوا بأصحاب دين وقرآن. إنى صحبتهم وعرفتهم أطفالا ورجالا فكانوا شر أطفال وشر رجال...».

وعلى الرغم من العلائق التى ربطت الخطابة الجاهلية والإسلامية من ميل إلى الإيجاز، وقصر الفقرات، وجزالة الألفاظ، وفصاحة العبارة، والاقتباس من الشعر، والاعتماد على الحكم والأمثال، على الرغم من ذلك نجد الطابع الإسلامى جليا عليها، يبدو فى محاكاة القرآن فى الصياغة والمعانى والصور، والاقتباس منه حتى أصبح من التقاليد أن تستهل الخطبة بحمد الله وتمجيده وإلا سميت بتراء، وأن توشح بآيات من القرآن الكريم وتزين بالصلاة على النبى وإلا سميت شوهاء، وأن تقرن الحمد لله بالشهادة فى خطبة الجمعة وإلا سميت جذماء. وألف الخطباء أن يختموا خطبهم

بنحو ما ابتدؤوا به من التحميد أو بالدعاء مثل قول أبى بكر فى آخر خطب الجمع: «اللهم اجعل خير زمانى آخره، وخير عملى خواتمه، وخير أيامى يوم لقائك».

وقل السجع كثيرا فى هذه المدة وطالت بعض الخطب السياسية وغلب عليها المنهج الجدلى. وعنى بعضها بأساليب التوكيد من تكرار وقسم واستعانة بأدوات التوكيد.

وعندما نصل إلى العصر الأموى نصل إلى أهم عصر فى الخطابة العربية فقد أوجدت الفتنة الأحزاب السياسية المتصارعة من الخوارج والشيعة والزبيريين والأمويين ثم العباسيين، وشرعت الفرق الإسلامية فى الظهور من قدرية ومعتزلة وجبرية ومرجئة، وبعثت الخلافات القبلية من جديد، واستمرت الفتوح. وكان العرب العنصر الغالب فى الدولة التى اتخذت فى حكومتها نهجا عربيا رومانيا. فازدهرت كل أنواع الخطابة وانتشر كبار الخطباء فى كل مكان حتى إنه لتصعب المفاضلة بينهم لاختيار بعضهم للتمثيل. ولكن أشير إلى زياد بن أبيه من خطباء الحزب الأموى، وعمران بن حطان الذهلى من الخوارج، وصعصعة بن صوحان من الشيعة، وواصل بن عطاء من المعتزلة، والأحنف بن قيس من رؤساء القبائل. واشتهرت بعض القبائل بخطبائها مثل قريش وثقيف وشيبان والأزد كما اشتهرت أسر بعينها مثل آل رقبة من عبد القيس وآل الأهتم من تميم.

وبلغت الخطابة الأموية الغاية فى الفن، وعنى الخطباء بخطبهم عناية بالغة اتضحت فى مطالعها وخواتمها، وحسن تنسيقها وتقسيمها. ووفروا لعبارتهم الدقة والإحكام والجزالة والتنغيم القائم على قصر الفقرات وتوازنها

والسجع والألفاظ الحلوة الجرس، وأفادوا من التقاليد القديمة من تضمين للشعر واقتباس من القرآن. وأمثل لهذه الخطب بقول زياد بن أبيه فى البتراء: «أما بعد: فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء،والغي الموفى بأهله على النار، ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم، من الأمور العظام، ينبت فيها الصغير، ولا يتحاشى عنها الكبير، كأنكم لم تقرؤوا كتاب الله، ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكريم لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته، فى الزمن السرمد الذى لايزول» . ولكننى أود أن أذكر أن السجع غلب غلبة بينة على المختار بن أبى عبيد الثقفى، فحاكى سجع الكهان لادعاءات كان يدعيها قربت بينه وبينهم. وغلب السجع على الخطب المتصلة بالدين كخطب الحسن البصرى (١١٠هـ/٧٢٨م) وبالحرب كخطب عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث (٨٥هـ/٧٠٤م).

واستمر ازدهار الخطابة مدة فى بداية العصر العباسى مع غلبة النهج الجدلى تحت تأثير المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة. واشتهر داود بن على وخالد بن صفوات والرقاشيون. ولكنها سرعان ما انحدرت مع انحدار الجنس العربى عن الحياة العامة إلى أن جاء عصر المأمون فكان آخر الخطباء من الخلفاء وسقطت الخطابة العربية فى هاوية النسيان.

ولم تبرز منها إلا أيام سيف الدولة الحمدانى الذى رفع لواء الجهاد ضد البيزنطيين فأثار الحياة العربية فظهر خطيب حاز بعض الشهرة هو عبد الرحيم بن محمد الفارقى المعروف بابن نباتة (٣٧٤هـ/ ٩٨٤م) وقد شهر بخطبه فى الحث على الجهاد التى أكثر فيها من السجع والفقرات القصيرة والاقتباس من القرآن.

ثم عادت الخطابة إلى قبرها حتى بزغ ضوء العصر الحديث. فبعث العرب من جديد وعرفوا الأحزاب السياسية والنظم البرلمانية ونظم التقاضى الفرنسية. فأزاحت الخطابة السياسية عنها الأكفان وأخذت تبعث الحياة فى عروقها بل الحياة النشطة المبتكرة. واشتهر فى هذا اللون من الخطابة فى مصر مصطفى كامل (١٣٢٦/ ١٩٠٨) وسعد زغلول (١٣٤٦/ ١٩٢٧) وغيرهما. ووجدت الخطابة القضائية على أيدى كبار المحامين من أمثال توفيق دياب وإبراهيم الهلباوى.

وتحسن الإشارة إلى أن من الخطباء العرب من جمعوا خطبهم، ومن الرواة من جمعوا خطب كبار الخطباء كما فعلوا مع كبار الشعراء. ولسوء الحظ لم تصل إلينا إلا خطب ابن نباتة. كذلك عنى بعض النقاد بنقد نصوص الخطب أو الكتابة عن فن الخطابة كما نرى فى صحيفة بشر بن المعتمر (٢١٠هـ/ ٨٢٥م) وكتاب البيان والتبيين للجاحظ. كذلك ترجموا كتاب الخطابة لارسطو، فعل ذلك ابن رشد فى المغرب (٤٢٨هـ/ ١٢٠٧م) وابن سينا فى المشرق (٥٩٥/ ١٢٩٨). ولكن المحدثين هم الذين كتبوا عن الفن كتابة جديدة كان لها أثرها فى الخطباء. ومن أقدم هؤلاء الكتاب لويس شيخو اليسوعى.

الفصل الثانى

النثر المدون
«الرسائل»

الإرسال فى اللغة بمعنى التوجيه، والاسم منه الرسالة والرسول والرسيل والمرسل.

والرسائل أحد الأنماط المعروفة فى الأدب العربى. وليس من اليسير تحديد مقومات هذا النمط الأدبى وخصائصه. وربما كان تراسل الأدباء بآثاره، واعتماده على النثر أهم المقومات. ولكننا يجب أن نتسمح فى التراسل، لأن بعض الآثار حملت اسم الرسالة دون أن تبعث إلى مرسل إليه، وخاصة فى العصر الحديث. ويجب أن نقر أن الشعر تسلل إلى الرسائل النثرية فى ضآلة أحيانا وفى كثرة أحيانا، وأن الأدباء عدوا ذلك من الحلى الفنية في عصورنا الوسيطة. ويغلب القصر أو صغر الحجم على الرسالة عندما تقرن إلى الكتاب. ولكن بعض الرسائل ـ مثل رسالة الغفران للمعرى ـ طال، ولم يعد من اليسير التمييز بينه وبين الكتاب . وأحب أن أصنفها إلى صنفين عامين، يندرج تحت كل منها أنواع الرسائل الشخصية التى ينشئها صاحبها بوازع من شخصه، والرسائل الرسمية التى يطلب أحد الحكام أو الكبراء إلى صاحبها أن يدونها فى موضوع يحدده له. والرسائل

الشخصية أقدم ظهورا بطبيعة الحال، غير أنها أكثر ضياعا، لأن الاهتمام بالرسائل الرسمية أكثر لارتباطها بالطبقات العليا فى المجتمع، وتناولها موضوعات عامة فى أغلب الأحيان.

أما الرسالة الشخصية فلا تحظى بالعناية إلا اذا بلغت مستوى لافتا من الاجادة أو تناولت موضوعا له أهميته، أو كانت من قلم شخص تتركز عليه الأضواء. وعلى أية حال يمكن أن نقول فى اطمئنان إننا لم تصل إلينا من العصر الجاهلى رسائل شخصية أو رسمية لنخضعها للدراسة. أما المروى منها فى الكتب فالقطع أنه منحول لا يوثق به.

ومن الممكن تقسيم الرسائل الشخصية فى الإسلام إلى قسمين أيضا: رسائل إخوانية ورسائل دينية. وأريد بالرسائل الإخوانية ما تتناول العلاقات بين الأصدقاء وما ينتج عنها، وبالرسائل الدينية ما تتناول أحد أمور الدين.

وتغلب الصبغة الدينية على إخوانيات صدر الإسلام، مما يجعل الموضع اللائق بها الرسائل الدينية، ويدفع إلى القول بأن أقدم رسائل إخوانية تصل إلينا من إنتاج العصر الأموى وهى قريب من عشرين رسالة فى النصح والعتاب والاعتذار والتعزية والشفاعة والرجاء وتبادل الآراء والمعارف.

وطبيعى أن العدد الأكبر من الإخوانيات يكتبه رجال عاديون، لا يرومون غير إبلاغ من يكاتبونه بما عندهم، فليست رسائلهم من الأدب فى شئ، وإنما تبدأ الإخوانيات تعنينا بعض الشئ فى أواسط العصر الأموى، عندما أخذ كتابها يعملون الفكر قبل كتابتها وظهر أثر ذلك فى مضمونها دقة وعمقا فى التفكير وإحكاما فى العبارة. ثم ظهر الكتاب الكبار من أصحاب الاساليب المتميزة فى أواخر العصر الأموى مثل أبى العلاء سالم مولى هشام

بن عبدالملك (١٠٥ ـــ ١٢٥/ ٧٢٤ ـــ ٧٤٣) وعبدالحميد بن يحيى الكاتب (١٣٢/٧٥٠) فلم تفترق إخوانياتهم عن رسمياتهم، إلا فى قليل من التساهل أحيانًا ومن ثم دخلت إخوانياتهم عالم الادب، وحظيت بدائرة الضوء. وصار الحديث عن الرسميات حديثا عن الإخوانيات فى الوقت نفسه، والأمر الذى يحسن الالتفات إليه أن الأدباء العرب مثل أبى الفرج الببغاء (٣٩٨/ ١٠٠٨) وأبى الفضل الميكالى (٤٣٦/ ١٠٤٤) وابن العميد (٣٦٠ /٩٧٠) عنوا بالإخوانى من الشعر والنثر عناية اشتدت كلما أوغل العصر العباسى فى الزمن. ودفعتهم عنايتهم إلى الافتنان فيهما وإصدار مجموعة من الروائع الأدبية، لفتت الأنظار وأهابت بالمؤلفين أن يدونها فى كتبهم كما فعل الثعالبى (٤٢٩/ ١٠٣٧) فى كتابى سحر البلاغة ويتيمة الدهر.

ووصل أدب الإخوانيات إلى درجته العليا عند أبى حيان التوحيدى (بعد ١٠٠١/٤٠٠) الذى خصه بكتاب مستقل هو كتاب الصداقة والصديق، وصور خوالج الناس فأحسن التصوير.

وامتزجت الرسائل الدينية بالإخوانية فى صدر الإسلام، ورمت إلى الوعظ وانفردت فى العصر الأموى، وكثرت. وأضيف إليها رسائل لا تقصد إلى الوعظ وإنما إلى جدل الخصوم، بعد ظهور الفرق التى اختلفت بشأن القدر.

وتختلف الرسائل الوعظية خاصة عن الرسائل الإخوانية منذ البداية. فقد كانت أقرب منها وأسرع إلى التجويد الفنى بسبب اندفاعها عن عاطفة دينية جياشة. فاندفعت إلى شئ من الإطالة، أتى مما لجأ إليه الكتاب من ترادف الجمل وتكرار بعض الألفاظ التى تحمل شحنات انفعالية زائدة. ويسر

لهم ذلك الموازنة بين الجمل المتجاورة، وتوفير شيء من الازدواج أو السجع بينها. وعرفت الطريق إلى قليل من الطباق خاصة. وأقبلت على مصدرى الإسلام الأساسيين، أعنى القرآن والحديث، تنهل من صورهما وعباراتهما. واعتمد بعضها على الخيال القصصى ومن الطبيعى أن الكتاب الدينيين ازدادوا اعتمادا على هذه الظواهر التى اقترضوها من الخطابة الدينية، وعدوها من الحلى الفنية ذات التأثير الجلى، وأضافوا إليها ظواهر جديدة مما ابتكره فن الكتابة العربية، كلما أوغلنا فى الزمن.

ولم تسر الرسائل الجدلية الأموية فى نفس الطريق، بل آثرت العبارة الطبيعية التى تعتمد على البساطة والإحكام، وتتخذ من آيات القرآن أدلة للإقناع لا حليا للتأثير. وحافظت على هذا البعد مدة فيما اندفعت فيه جميع أنماط الكتابة من زخرف.

وبدأت الرسائل الرسمية مع قيام الدولة الإسلامية بعد الهجرة. فقد فرضت الدولة على النبى أن يتراسل مع أنصاره وأعدائه وأن يدون ما يقع التفاهم عليه بينه وبينهم. فوجدت المعاهدات وكتب (وثائق) الأمان والإقطاع وقسمة الغنائم والصدقات والرسائل وغيرها. واستمرت هذه الوثائق فى الوجود والاتساع والكثرة طول عهد الراشدين، مما حدا بمحمد حميد الله الحيدر آبادى إلى جمعها فى كتابه الشامل «مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة».

ولا نستطيع أن نعد هذه الوثائق فنية، لانها تتسم بالبساطة، ولا تختلف عن لغة الحديث اليومى، ولا ترمى إلا إلى التبليغ، وكان الرسول وخلفاؤه يملون على الكاتب ما يريدون. وأما التقاليد التى راعوها فى مقدماتها وأواخرها فهى تقاليد دينية لا فنية حاكوا فيها مكاتبات الرسول. وعلى الرغم

من ذلك نلحظ أن بعض الكتاب انفرد بالكتابة دون إملاء منذ عهد عمر، وأن الكتابة نفسها أخذت تخضع لنوع بسيط من التأنى والتحبير.

واستمر التطور تدريجيا إلى أن أنشأت الدولة ديوانا خاصا لمكاتباتها الرسمية سمى ديوان الرسائل أحيانا وديوان الإنشاء أخرى، واستخدمت فيه من يشتهرون فى عالم الكتابة. فأدى ذلك إلى ظهور ما سمى بالرسائل الديوانية، التى تبارى كتابها فى توفير القيم الجمالية لها. وعلى الرغم أننا لا نستطيع أن نحدد موعد تأسيس هذا الديوان يقينا، فالأمر المؤكد أنه كان موجودا فى عهد عبدالملك بن مروان (٦٥ ــ ٨٦/ ٦٨٥ ــ٧٠٥) وقد أظهر هذا الديوان أول مدرسة فنية فى عالم الكتابة، أعنى مدرسة سالم.

ونستطيع أن نرصد الخصائص الفنية للكتابة الأموية فيما يلى:

- ارتفاع مستوى التعبير، واختيار العبارات الجزلة والألفاظ الرصينة، مما يدل على أن الكتاب شرعوا يعنون بالقيم الجمالية.
- الصراع بين الإيجاز والإطناب فيميل الكاتب إلى أحدهما فى بعض رسائله وإلى الآخر فى بعضها. ولكن عمرو بن نافع كاتب عبيدالله بن زياد والى العراق (٥٣ ـ ٦٤/ ٦٧٣ ـ ٦٨٣) زاد فى الإطناب فغطى على غيره، وجعل الطبرى يصرح أنه أول من أطال الكتب. وقد تبينت الإطالة فى تحميدات الرسائل خاصة.
- الإكثار من الجمل المترادفة، والموازنة بينها فى الطول. وتوفير النهاية المزدوجة لها أحياناً والنهاية المسجوعة فى أحايين قليلة وخاصة فى مواطن الحرب كما نرى فى بعض رسائل المهلب بن أبى صفرة (٧٠١/٨٢) وابن القرية (٧٠٣/٨٤) والحجاج (٧١٣/٩٤).

ـ الإتيان بالغريب من الألفاظ، كما نرى فى رسائل يحيى بن يعمر العدوانى (١٢٩/٧٤٦) التى أعجب الحجاج بها.

ـ الاعتماد على التشبية تارة والتشخيص أخرى.

وقد استثمر عبد الحميد بن يحيى (١٣٢/٧٤٩) أكبر كتاب العصر الأموى هذا التطور، ووصل برسائله ـ مثل رسالة الكتّاب والصيد وولى العهد ـ إلى القمة الأولى فى تاريخ فن الكتابة العربية. ويمكن أن نجمل خصائصه فى مجموعتين: المجموعة الموسيقية التى تتألف من بناء عباراته بناء هندسيا أنيقا. فقد اعتمد على التوازن والازدواج اعتمادا كبيرا، جعله يأتى بعبارات مترادفة قصيرة متساوية الطول، تتسق فقراتها وتطرد على طول واحد، كما ترى فى قوله «فإن الكاتب يحتاج من نفسه، ويحتاج منه صاحبه... أن يكون حليما فى موضع الحلم، فهيما فى موضع الحكم، مقداما فى موضع الإقدام، محجاما فى موضع الإحجام» «فحليم» تقابل فهيم، «والحلم تقابل الحكم، ومقدام تقابل محجاما، وفى موضع معين تأتى فى العبارات الأربع. وإذا قدم المفعول فى صدر العبارات قال: «وأناتك فوقها الفلال وفوت العمل، ومضاءتك فدرّعها رويّة النظر.. وخلوتك فاحرسها من الغفلة... وصمتك فانف عنه عى اللفظ». وإذا استخدم اسم الفاعل قال: «مسهّل لك وعُوره، وعاصمك من كل شبهة، ومنجيك من كل هوة.. ومقيلك من كل كبوة». وإذا استخدم الحال قال: «فاجعل دعامتك.. تقوى الله عز وجل مستشعرا لها بمراقبته، والاعتصام بطاعته متبعا لأمره، مجتنبا لسخطه.. والتوقى لمعاصيه فى تعطيل حدوده.. متوكلا عليه.. واثقا بنصره..» وكثيرا ما يعتمد على اسم التفضيل والتمييز أو

المفاعيل فى إحداث الازدواج مثل قوله: «وهو أعم منفعة، وأبلغ فى حسن الذكر قالة، وأحوطه سلامة، وأتمه عافية، وأعوده، عاقبة، وأحسن فى الأمور موردا، وأعلاه فى الفضل شرفا، وأصحه فى الروية حزما، وأسلمه عند العامة مصدرا» وخرج فى بعض الأحيان القليلة من الازدواج إلى السجع. ولكل ذلك وغيره توفر لكتابته تنغيم عالى الجرس، حلو الرنين، وخاصة تحميدات رسائله التى بلغت عنايته بها أن ظن الأدباء خطأ أنه مبتكر فن التحميدات.

والمجموعة الثانية من الخصائص فكرية تبرز فى عقل عبدالحميد المنطقى الذى كان يرتب موضوعه فى فقرات لكل منها مضمونه الخاص، وفى جمل متآلفة لتؤدى المعنى الكلى. وتبرز فى الميل إلى الدقة فى التعبير عن الفكرة وتحديدها باستخدام المفعول المطلق والمفعول لأجله والصيغ الدالة على الأسباب وواقعية التصوير.

وطبيعى إذن أن يكون سالم وعبدالحميد بن يحيى أول كاتبين تجمع رسائلهما فى كتب أودواوين، وإن كانا قد ضاعا فى طريقهما إلينا، وأن يقف عبدالحميد شامخًا ترنو إليه أنظار الكتاب بعده، وتترسم خطاه الفنية، فيغلب عليها التوازن والازدواج خاصة.

نرى ذلك عند كتاب القرنين الثانى والثالث مثل أحمد بن يوسف (٨٢٨/٢١٣) وعمرو بن مسعدة (٨٣٢/٢١٧) وسليمان بن وهب (٨٨٥/٢٧٢) وتبرز بين هؤلاء الكتاب قمم أولها سهل بن هارون (٨٣٠/٢١٥) الذى كان الجاحظ يعجب به كل الإعجاب ثم أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ثم أبو حيان على بن محمد التوحيدى، وقد عرفوا بتأليف الكتب أكثر مما عرفوا بكتابة الرسائل.

ويتميز سهل بن هارون فى مدرسته بالأسلوب الجدلى المعتمد على بسط الأدلة، والإدلاء بالأقيسة والقضايا والآثار المروية، مما نجده عند الجاحظ أيضاً، مع التكرار الشديد والاستطراد بعيد المدى، وخاصة بعد مرضه، والدعابة الساخرة. ويماثل التوحيدى الجاحظ غير أنه برئ من استطراده وتكراره، ومزج الأدب بالحكمة والفلسفة ووضع الأحاديث والأسمار ووقائع التاريخ فى صورة قصصية.

وأسلمت مدرسة التوازن فن الكتابة إلى مدرسة البديع التى غلبت على الأدب العربى منذ القرن الرابع (العاشر الميلادى). وقد أبقت هذه المدرسة على الجمل القصيرة المتوازنة الطول. ولكنها عدلت عن الازدواج إلى السجع، وأكثرت من المحسنات وخاصة الجناس والطباق، ولا أعنى بذلك أن أحدا قبل ذلك لم يأت بالسجع بل نجده عند إبراهيم بن سيابة (كان فى عهد المهدى ١٥٨/٧٧٥ ـ ١٦٩/٧٨٥) وكلثوم بن عمرو العتابى (٢١٨/ ٨٢٣) وعبد الله بن المعتز (٢٩٦/٩٠٩) وبنى ثوابة وغيرهم.

وينتمى إلى هذه المدرسة أكبر عدد من الكتاب المشهورين مثل أبى الفضل محمد بن الحسين بن العميد (٣٦٠/٩٧٠) وأبى بكر محمد بن العباس الخوارزمى (٣٨٣/٩٩٣) وأبى إسحاق إبراهيم بن هلال الصابى (٣٨٤/٩٩٤) والصاحب إسماعيل بن عباد (٣٨٥/٩٩٥)، وبديع الزمان أحمد بن الحسين الهمذانى (٣٩٨/١٠٠٨) وأبى الفرج عبدالواحد بن نصر الببغا (٣٩٨/١٠٠٨) وشمس المعالى قابوس بن وشكمير (٤٠٣/١٠١٢) وأبى حفص أحمد بن برد الأندلسى (٤١٨/١٠٢٧)

وأبى عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد (٢٠٣٤/٤٢٥) وأبى الفضل عبيد الله بن أحمد الميكالى (١٠٤٤/٤٣٦).

ولم يقنع الكتاب المتأخرون من هذه المدرسة بما قنع به المتقدمون، وأرادوا أن يمتازوا عنهم. فلجأ بعضهم إلى تقصير الفاصلة بحيث وفر السجع فى الكلمتين المتعاقبتين بدلا من العبارتين، كما فعل بديع الزمان الهمذانى. والتزم بعضهم الجناس وافتنوا فيه فابتكروا أنواعا منه لم تكن عند سابقيهم مثل بديع الزمان وقابوس بن وشكمير والبستى (١٠١٠/٤٠١).

وافتتح الهمذانى الطريق إلى ما سماه الخوارزمى الشعبذة اللفظية، وأبانه هو فى حديثه عن مهاراته حين قال: إنه يستطيع أن يكتب كتابا يقرأ منه جوابه، أو كتابا يقرأ من آخره إلى أوله، أو كتابا إذا قرئ من أوله إلى آخره كان كتابا، فإن عكست سطوره مخالفة كان جوابا، أو كتابا لا يوجد فيه حرف منفصل من راء يتقدم الكلمة أو دال ينفصل عنها، أو كتابا خاليا من الألف واللام، أو كتابا خاليا من الحروف العواطل (=غير المنقوطة) أو كتابا أول سطوره ميم وآخرها جيم، أو كتابا إذا قرئ معرجا كان شعراً أو كتابا إذا فسر على وجه كان مدحا وإذا فسر على وجه كان قدحا.

وأراد كل كاتب متأخر أن يبز سابقه. فلم يجد أمامه غير المحسنات والشعبذة اللفظية يبتكر منها أنواعا جديدة أو يلتزم ما أتى سابقوه بالنماذج القليلة منه دون التزام.

ولما تقدم الزمن ظهر كتاب لم يحرزوا الثقافةالواسعة التى حصلها السابقون مثل الجاحظ وابن العميد والصاحب، ولم يحوزوا القدرات والذخائر اللغوية التى نالوها. ففقدت كتابتهم المضمون الحى والشعور

المتدفق، وطالت عباراتها، ووقعت أسيرة الزخرف اللفظى. وكلما مرت السنون ازدادت سيطرة الزخرف الذى فقد دواعيه، فأضاع بهجته، وخلف مواتا يحاول إصدار شيء من الرنين الأجوف، الصادر عن عبارات ركيكة، مؤلفة من ألفاظ لا مدلول فنيا لها. وهكذا استمرت الكتابة فى الانحدار فى العصرين المملوكى والعثمانى، ولم تعد إليها الحياة غير فى العصر الحديث.

وجملة القول إن مصطلح «الرسالة» أطلق على أنواع مختلفة من الكتابة، تناولت منها هنا المكاتبات المتبادلة بين رجال الحكم أو أفراد الناس أو بين هؤلاء وأولئك. وقد بدأت كتابة الرسائل ساذجة مع انبثاق نور الإسلام، ثم اهتدت إلى درب الفن فى أواخر عصر الراشدين فسارت فيه حتى أنشأت فى عهد عبد الملك بن مروان أو قبله أول مؤسسة تضم كبار الكتاب، وهى ديوان الرسائل فأخذت كتابة الرسائل ترتقى قمة بعد قمة إلى القرن الخامس. ومنذ القرن السادس أخذت فى انحدار لا توقف فيه إلى العصر الحديث الذى أنقذها مما تردت فيه.

وإذن بدأ هذا الفن عربيا خالصا ثم تلقفته أيدى الأعاجم منذ منتصف العهد الأموى وشاركت فى إنتاجه وتشكيله وتطويره، فظهرت عليه آثار فارسية ويونانية. ولكنه لم يفقد صورته وقوامه العربيين.

ومنذ عهد مبكر عنى الكتاب بهذا الفن. فقد كتب أول كاتب كبير وهو عبدالحميد بن يحيى – رسالة إلى إخوانه الكتاب، صور لهم فيها العلاقة المثلى بينهم وبين الأمراء الذين يعملون لهم،. والصفات التى يجب أن تتوفر لهم، والثقافة التى ينبغى أن يحوزوها من معرفة محيطة بعلوم الدين

واللغة والشعر والأخبار، إضافة إلى حسن الخط. ونحا هذا النحو مع الاتساع والإفاضة من جاء بعده.

وحق أن كبار الكتاب العرب لم يشبعوا من ألوان الثقافة، بل سعوا إليها كلها، عربية كانت أو أعجمية، وأدبية كانت أو غير أدبية، كما نرى عند الجاحظ وابن العميد مثلا. وقد دفع ذلك ابن قتيبة (٢٧٦/٨٨٩) إلى أن يعيبهم بأنهم أهملوا النظر فى اللغة، وشغفوا بالفلك والمنطق والفلسفة والهندسة. وخص كثير من الكتاب فى العصور المتأخرة ألوانا معينة من البديع بالكتب المستقلة. ونال القسط الأوفر من هذه الألوان الجناس كما نرى فى «أجناس التجنيس» للثعالبى (٤٢٩/١٠٣٨) و«جنان الجناس» للصفدى (٧٦٤/١٣٦٣) وتناول المؤلفون فى الأدب والبلاغة الكتابة والكتاب بالتعريف والتاريخ والنقد، وفاضلوا بين الشعر والنثر، كما نرى فى كتاب الصناعتين لأبى هلال العسكرى (٣٩٥/١٠٠٥) والعقد الفريد لابن عبد ربه. ولكن يجب أن يقال إن النقد الذى دار حول الكتابة أقل كثيرا مما تناول الشعر.

وقد كان للكتاب أثر بعيد المدى فى اللغة العربية لأنهم كانوا أسرع استجابة وأعظم تأثرا بألوان الحضارة التى سادت المجتمع العربى فى العصر العباسى خاصة من الشعراء. فدفعهم ذلك إلى اختيار الألفاظ التى تتواءم مع المجتمع الحديث. وقد رصد الجاحظ هذه الظاهرة فى قوله، أما أنا فلم أر قط أمثل طريقة فى البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ مالم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سوقيا. إن الكتاب لا يقفون إلا على الألفاظ المتميزة والمعانى المنتخبة، وعلى المخارج السهلةوالديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكن، وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماء ورونق.

وتبادلت الكتابة والشعر التأثير. ويظهر أول الآثار فى الموضوعات. فالأصل فى الرسائل الديوانية خاصة أن تبنى ـ كما يقول القلقشندى ـ على «مصالح الأمة وقوام الرعية» من مكاتبات الملوك وسراة الناس فى مهمات الدين وصلاح الحال، أوكما يقول الثعالبى: « انما يتراسلون فى جباية خراج، أو سد ثغر، أو عمارة بلاد أو إصلاح فساد، أو تحريض على جهاد، أو احتجاج على فئة، أو دعاء إلى ألفة، أو نهى عن تفرقة، أو تهنئة بعطية أو تعزية فى رزية، أو ماشاكلها من جلائل الخطوب..».

ولكن سرعان ما تجاوزوا هذه الموضوعات الرسمية إلى الموضوعات الخاصة التى احتكرها الشعر لنفسه زمنا طويلا كالغزل والمديح والرثاء والفخر والوصف. وأقرب الأمثلة رسالة التربيع والتدوير للجاحظ فى هجاء أحمد بن عبدالوهاب، ورسالة ابن زيدون (٤٦٣/١٠٧٠) فى هجاء ابن عبدوس التى شرحها محمد بن نباتة (٧٦٨/١٣٦٦) فى «سرح العيون». وعندما تناول الكتاب هذه الموضوعات وفقوا أحيانا أكثر من توفيق الشعراء لأن النثر أيسر وأبسط وأوسع تحملا للمعانى.

وفطن الكتاب منذ عصر عثمان بن عفان إلى تزيين رسائلهم بأبيات من الشعر يأتون بها فى أولها أو آخرها أو أثنائها، من نظمهم أحيانا كالببغاء، ومن نظم غيرهم أحيانا، وصرح بعضهم بأسماء أصحابها من الشعراء كالخوارزمى، وأهمل بعضهم الآخر التصريح. ولم يعدوا ذلك من السرقات الأدبية بل سموه تضمينا. ومن أغرب أمثلة التضمين رسالة بديع الزمان التى قال فيها:

« أنا لقرب الأستاذ أطال الله بقاءه: كما طرب النشوان مالت به الخمر
ومن الارتيـــاح للقـــائه : كما انتفض العصفور بلله القطر
ومن الامـــتـــزاج بولائه : كما التقت الصهباء والبارد العذب
ومن الابتـــهـــاج بمرآه : كما اهتز تحت البارح الغصن والرطب»

وابتكروا ما سموه «حل الشعر» وهو أن يعجب الكاتب بأحد الأبيات أو عدد منها فينثره ويأتي به برمته في كتابته، وقد تناول الثعالبي هذه الظاهرة في كتابة «نثر النظم وحل العقد».

وأخيرا استعار الكتاب كثيرا من أفكارهم من الشعراء، كما فعل عبدالحميد مع الشاعر الجاهلي أوس بن حجر في وصفهما للسلاح، والصاحب بن عباد وغيره مع المتنبي.

ويمكن القول بأن عناية الكتابة العربية بالموسيقا أحد آثار الشعر فيها، غير أنني آثرت التزام ما انفرد به كل منهما أو سبق إليه. أماالموسيقا فاشترك فيها الشعر والخطابة من فنون النثر منذ عهود سحيقة.

وعندما برزت الكتابة فنا متميزا خلفت آثارا واضحة في بعض الشعراء، وخاصة ابن الرومي (٨٩٦/٢٨٣) فقد فطن طه حسين إلى أنه أخذ بعض معانيه في وصف الشطرنج من الكتاب، ورد تعمده التفصيل والبسط في أداء المعاني إلى تأثره بالنثر، لأن الجمال الشعري يعتمد على الإيجاز دون التفصيل أو اللمحة الدالة، وأما التفصيل والبسط فمن خصائص النثر.

ويتسق ذلك مع رده سعى الشعراء وراء الثقافة فى العصر العباسى إلى تأثرهم بالكتاب .ولا أستطيع أن أتفق معه وأعد الظاهرة من تأثير الكتاب فى الشعراء.

واستقى الكتاب من القرآن الكريم استقاءهم من الشعر، منذ عهد الرسول ﷺ واستوى فيه المسلمون وغير المسلمين كالصابى. ولكن هذا الاقتباس كان قليلا فى العصور الأولى ويأتى موضعه الذى لا يسد فيه غيره مسده. ثم تحول الأمر إلى أن صار أحد الزخارف التى يلجأ إليها الكتاب. وقد اتخذ بشر بن أبى كبار البلوى من كتاب اليمن فى العصر العباسى (كان حيا سنة ٧٩٨/١٨٢) من هذا الاقتباس مذهبا خاصا. قال الحسن بن أحمد الهمدانى فى صفة جزيرة العرب (ص ٥٨): «كان له مأخذ لم يسبقه إليه أحد ولم يلحقه فيه... وأنه منفرد يحسن اختلاس القرآن». وأراد بذلك إفراطه فى الاعتماد على الآيات القرآنية فى رسائله.

وتتكرر هذه الظاهرةمع الأمثال والأخبار والتاريخ، فيستقى منها الكتاب، فيقلل بعضهم ويكثر بعضهم الآخر، كما نرى فى رسالة ابن زيدون الفكاهية، والجدية التى استعطف بها ابن جمهور ليطلقه من السجن وشرحها الصفدى، وفى رسائل ابن العميد والخوارزمى وبديع الزمان ولسان الدين بن الخطيب (١٣٧٤/٧٧٦).

ومن الظواهر الغريبة التى بدأت فى القرن الرابع عند الخوارزمى مثلا وانتشرت انتشارا واسعا فى العصور المتأخرة استخدام مصطلحات العلوم المختلفة التى كان الكتاب يكلفون أنفسهم أعباء جساما للإتيان بها، لا لمقتضى فنى بل تباهيا بالمعرفة.

وختاما فان كتابة الرسائل كانت الفن الثانى فى الأدب العربى، تالية للشعر، وأنها أبرزت عددا من أشهر الأدباء، وأن بعض المنتمين إليها كان لهم أثر عظيم فى الثقافة ووصل بعضهم إلى مراكز عالية فى السلطة يسرت لهم توجيه الأحداث فى عصرهم. ومنحتنا عددا كبيرا من دواوين الرسائل التى وصل إلينا بعضها وطبع، مثل ديوانى الصاحب بن عباد والصابى. ولازال بعضها فى حاجة إلى الطبع مثل ديوانى ابن العميد والقاضى الفاضل.

المقالة

تعددت ـ فى العصر الحديث ـ الفنون الأدبية التى يلجأ إليها الكاتب ليعبر عمّا يريد التعبير عنه من انفعالات وأفكار أدبية، وتباينت، واتخذ كل منها صورة جليّة، تباعد بينه وبين بقية فنون القول.

وعرف أدبنا الحديث هذه الفنون، فأقرها، وحاول أن يستفيد منها فى توسيع رقعته وإفساح مجالاته، واتخذها من أدواته، شأنها فى ذلك شأن ما كان يعرف منذ عصور بعيدة.

فصار الشعر غنائيا، ومسرحيًا ، وقصصيا، وتعليميا. وصار النثر رسالة، وخطابة، ومقالة، وقصّة، ومسرحيّة، على تغاير فى صور هذه الفنون، وكثرة فى أقسامها التى تندرج تحتها.

والتماثل ـ أو التشابه ـ بين كثير من هذه الفنون فى العصر الحديث والعصور القديمة جلىّ لا تخطئه العين. فلا نزاع بين الأدباء والنقّاد أنه سليل الفنون القديمة، خضع لعوامل من التطور، فأجرت عليه بعض التغيير. ولكن الجوهر لازال يحتوى على كثير من العناصر والرواسب القديمة، تكون من الوضوح أحيانا بحيث تبدو لكل راء، ومن الخفاء أحياناً بحيث

تحتاج إلى تمعّن وبحث لينتبه المتنبّه إليها. وأقرب الأمثلة على ذلك الشعر الغنائى والخطابة.

والتفرد محدّد القسمات فى بعض الفنون الحديثة، لأن الظروف التى كان المجتمع العربى يحيا فيها لم تكن لترخّص له بالوجود، أو لم تكن مهيئة لإيجاده، فعدمناه فى أدبنا القديم. وعندما اشتد الاتصال بيننا ـ العرب المحدثين ـ وبين المجتمع الغربى، وراعنا ما عنده من آثار أدبية، فتحنا لها كلّ باب عندنا، فانتقلت إلينا هذه الفنون، ثم حاكيناها على ضعف أولا وعلى اقتدار أخيرا. ونمثّل لذلك بالمسرحية الشعرية والنثرية.

وبين القسمين فنون أخرى لا يتجلى فيها التشابه، ولا يبرز التفرد، فكانت موضع نزاع لم يقر بعد بين المشتغلين بالأدب. فيرى بعضهم لها أصولا عربية قديمة واضحة أو خفية، وينكر ذلك آخرون، ويبتون كلّ صلة لها بماضيها، ويرون أنها سلالة غريبة ربما مازجتها دماء عربية قليلة من رواسبنا القديمة. وذلك شأن الشعر القصصى، والقصة، والمقالة.

ولا شأن لى هنا بغير الفن الأخير: فن المقالة.

والمقالة ـ شأنها شأن أكثر الفنون الغربية ـ لها طوران واضحان اتخذت فيهما صورتين متغايرتين، بل يكاد النقاد يفصلون بينهما فصلا باتا، ويقطعون كلّ صلة بين المقالة الحديثة والقديمة، لأن المقالة الحديثة ارتدت صورة جديدة، وخضعت لشروط واضحة، لم تعرف لها المقالة القديمة مثالا. ويتفق النقاد على أن رائد المقالة الحديثة هو الكاتب الفرنسى المعروف ميشيل دى مونتين من أهل القرن السادس عشر، وأنه هو الذى أعطاها شكلها الحديث.

وعن هذا الشكل الحديث بحث الباحثون فى أدبنا العربى القديم، ورجعوا من هذا البحث بما رجعوا به من نتائج، هى موضوع الفصل.

أما الدكتور عبداللطيف حمزة، الذى كتب الجزء الأول من سلسلة كتبه المعروفة باسم «أدب المقالة الصحفية فى مصر» فى سنة ١٩٥٠، فقد نظر إلى هدف المقال، وحصره فى إقناع الرأى العام. وعند ذلك وجد ألوانا أدبية فى الأدب العربى القديم، ترمى إلى ذلك الهدف. فعدّها أصولا للمقالة، قال: «ربما كان الخطأ - فيما أرى - أن ننظر إلى المقال الصحفى على أنه شئ جديد كل الجدّة فى تاريخ الأدب العربى، وشئ له مقدماته التى مهدت لظهوره فى تاريخ الأدب الأوروبى.... فقد وجدنا (فى الأدب العربى) أن إقناع الرأى العام كان يسلك فى البيئات العباسية وغيرها من البيئات الإسلامية المتحضّرة طريقة واحدة، هى طريقة الرسائل الحرة، يكتبها أدباء وعلماء لهم فى تاريخ الأدب العربى شهرة واسعة... وهذه الرسائل التى كتبها أولئك الكتاب فى موضوعات الدين والسياسة والاجتماع والأدب هى - مع التجوز القليل - صحافة كاملة، بالنسبة للعصور التى ظهرت فيها، ما دمنا نعرف أنه لا غنى للبيئات المتحضرة مطلقا عمّا نسميه بالرأى العام.... عندى أن رسالة عبدالحميد إلى الكتاب، والرسالة السياسية الإصلاحية المسماه بالهاشمية أو رسالة الصحابة - وهى الرسالة التى وجهها ابن المقفع إلى الخليفة المنصور - ثم رسائل الجاحظ عامة، ورسالة مالك بن أنس إلى الرشيد، وبعض رسائل بديع الزمان والخوارزمى، وبعض رسائل الأبشيهى فى كتابه «المستطرف فى كل فن مستظرف» وحتى رسالة الغفران لأبى العلاء، وغير ذلك كله من الرسائل المعروفة فى تاريخ الأدب العربى كانت كلّها لونا أدبيا قريب الشّبه بالمقال الصّحفى».

وحصر الدكتور عبداللطيف حمزة الفروق بين الرسائل والمقالات فى أمرين اثنين: «هما فرق من حيث الطول، فإن المقالة الصحفية ينبغى لها ألا تبلغ فى طولها ما بلغته رسالة من تلك الرسائل الأدبية». وفرق من حيث الزمن المحدود، فقد كانت الرسائل لا تعرف وقتا محدودا تظهر فيه، على حين أن المقال الصّحفى لابدّ له من وقت معيّن للظهور.

وأبعد الدكتور عبداللطيف فكاد ينكر كلّ أثر للمقال الأوروبى فى المقال العربى الحديث، إذ قال: «ولكن أيفهم من ذلك أنه كان أمام الرعيل الأول من الصحفيين فى القطر المصرى نموذج أجنبى للمقال الصّحفى؟ الجواب عن ذلك أن المصريين مارسوا هذا الفن الأجنبى - ونعنى به فن المقال الصّحفى - بذوق شرقى، وعقل شرقى، وروح شرقى، وأسلوب فى الكتابة شرقى، وأنه لا محلّ للنزاع فى واحدة من هذه النسب الشرقية بحال ما».

ويتفق مع الدكتورعبداللطيف حمزة فى عموم قوله الدكتور محمد يوسف نجم أستاذ الأدب العربى فى جامعة بيروت الأمريكية، وإن خالفه فى بعض تفاصيله وتطبيقاته، واقتصد فى سيره فلم يقطع الطريق كلّه، ولا غلا غلوه. قال: ظهرت بذور المقالة فى أدبنا منذ القرن الثانى للهجرة. وتمثلت على أحسن صورها فى الرسائل، وخاصة الإخوانية والعلمية. فلو نحينا جانبا الرسائل الديوانية، التى كانت تتحجر فى كل عصر، فى قوالب معينة يرثها الخلف عن السلف، والتفتنا إلى الإخوانيات، وما تدور عليه من مسامرات ومناظرات وأوصاف وعتاب، وإلى الرسائل التى كانت تتناول الموضوعات التى تفرد بها الشعر كالغزل والمديح والهجاء والفخر والوصف، لوجدنا أنها تعكس خصائص المقالة، لا كما عرفت فى طورها الأول الذى استمر حتى

القرن السادس، بل كما عرفت، عند رائديها فى فرنسا وانكلترا.. ولولا أنها تطورت هذا التطور المرذول الذى طبعها بطابع الصنعة الثقيلة الممجوجة، فى الأسلوب الإنشائى، وفى الصّور البديعيّة والبيانية، لكانت المثل البكر لفن المقالة، كما عرفتها الآداب الأوربية الحديثة.

والتقط الدكتور نجم من الأدب العربى عدة رسائل، وجد فيها مشابه من الأنواع المختلفة من المقالة القديمة والحديثة. قال: «إذا تصفحنا كتب الأدب ومصادر التاريخ وجدنا أمثلة كثيرة تدعم هذا الرأى الذى نذهب إليه. فصفة الإمام العادل للحسن البصرى مثل جيد على المقالة الإخلاقية.. ورسالة عبدالحميد إلى الكتاب، التى تضع دستورا للكتابة الديوانية ولأخلاق الكتاب، قريبة الشبه بالمقالة النقدية الحديثة من حيث الموضوع والأسلوب... ورسالة سهل بن هارون الى بنى عمّه فى مدح البخل وذمّ الإسراف مثل على المقالة الفكاهيّة، وهى شديدة الشبه بمقالات إديسون وستيل.. ورسائل أبى حيّان التوحيدى شديدة الشّبه بالمقالات الموضوعية الحديثة، وفى فصول مقابساته مشابه من المقالات التأملية والفلسفيّة....»

ويقف الدكتور شوقى ضيف على رأس الفريق المعارض، فيقطع بأن «المقالة أخذناها عن الغربيين، وقد أنشأتها عندهم ضرورات الحياة العصرية والصحفية» ويفصل بين المقالة والرسالة، إذ يقول: «فن المقالة... فنّ لم يعرفه العرب القدماء، إنّما عرفوا الرسائل التى تتناول بعض الموضوعات فى سعة، وهى أشبه ما تكون بكتيب صغير. ويسرف الدكتور شوقى فيحرم العرب فضل ابتكار الرسائل نفسها، فيقول: «نحن نعرف الآن أن المقالة قالب قصير، قلما تجاوز نهرا أو نهرين فى الصحيفة. ولم يكن العرب يعرفون هذا

القالب، إنما عرفوا قالبا أطول منه.. وهم يسمونه الرسالة مثل رسائل الجاحظ. وهم لم ينشئوه، من تلقاء أنفسهم، بل أخذوه عن اليونان والفرس، وآدوا فيه بعض الموضوعات الأدبية التى خاطبوا بها الطبقة الممتازة من المثقفين فى عصورهم.

واشتط الدكتور زكى نجيب محمود، إذ أراد أن يطبق كل شروط المقالة الغربية بكلّ أبعادها على المقالة العربية، فوجد خللا وتغايرا. فأنكر المقالة العربية القديمة والحديثة إنكارا تاما، قال: «فالمقالة إذن هى عندنا ملاذ الأديب، الذى ليس له من دونها ملاذ، ولا بأس بهذا ــ لو كانت المقالة الأدبية فى مصر أدبا تعترف به قواعد الأدب الصحيح. ــ ولكن الأديب المصرى يكتب المقالة التى لو قيست بمعيار النقد الأدبى لطارت هباء، ولأغلقت دولة الأدب من دونها الأبواب. وإنما قصدت بمعيار النقد ما يكاد يجمع عليه النقاد من أدباء الإنجليز».

والقول الحقّ إن الفريقين يسرفان على الأدب العربى، وعلى الناس، وعلى أنفسهم، حين يقولون ما يقولون. فنحن إذا نظرنا إلى المقالة الحديثة، بالصفات التى يشترطها النقاد المحدثون قلنا جازمين بأنها لم توجد لا فى الأدب العربى ولا فى الأدب الغربى، لأنها وليدة القرن السادس عشر، أنشأها ورباها وهذبها ما بعده من قرون . وإذا نظرنا إلى أنماط فنّية سابقة على تلك القرون وجدنا فيها بعض مشابه مما يتطلبه النقاد فى المقالة، ووجدنا عندنا الرسائل تحمل بذورا يمكن أن تنبت المقالات أو تتغذى منها. فالصور الفنية يرفد بعضها بعضا، ويلد بعضها بعضا، ويؤثر بعضها فى بعض. وحقيق بالتصديق ما قاله الدكتور نجم: لعمرى إن الفنون الأدبية تمر فى أطوار من

النمـو والتطور والتنقيح، فينأى اللاحق منها عن السابق حتى ليتباينا أشد التباين».

أما فى العصر الحديث فقد اتفق المؤرخون على أن المقالة من الفنون التى أوجدتها الصحافة وعملت على تشكيلها. وبالرغم من هذا الاتفاق، فإن الفن العربى الذى أثر فى المقالة الحديثة عند نشأتها إنما هو «فن المقامة»، الذى احتذاه الكتاب، وحاكوا منه العبارة أحيانا، والشكل كله أحيانا أخرى. وكان فن المقامة بذلك مؤثرا فى فنين حديثين: الفن الذى أتحدث عنه، وفن القصة الحديثة.

ولكن المقالة لم تخضع لهذا التأثير طويلا، بل لقد تخففت منه منذ أن ظهر عليها. وأخذت تبتعد عنه سريعا حتى طرحته تماما. وكان هذا التطور منها سريعا ومتلاحقا. وقد رصده الدكتور شوقى ضيف حين قال: وأخذ الكتاب يعرفون هذا النموذج الجديد ليصور آراءهم فى السياسة الداخلية والسياسة الخارجية، وفى الإصلاح الدينى والاجتماعى، وفى كل شأن من شئون الحياة. وكلما تقدمنا مع الزمن قطعنا مرحلة فى هذا التمرين، ونحن لا نصل إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى يتكون فى هذا النموذج طبقة ممتازة من الكتاب مثل على يوسف ومصطفى كامل وفتحى زغلول وقاسم أمين وعبدالعزيز محمد وأحمد لطفى السيد ومحمد عبده وغيرهم....»

وتبين له أن المقالة السياسية والأدبية قطعت فى تطورها ثلاث دورات، كانت أولاها فى منتصف القرن الماضى أو فى ثلث الأخير، وأخذ الكتاب فيها ينبذون أغلال السجع والبديع، وكانت الثانية فى عصر الاحتلال،

والثالثة بعد الحرب العالمية الأولى، وتصبح فيها المقالة الأدبية أثرا فنيا قيما حقا.

وأود أن أقصر حديثي على الدورة الثالثة ــ وإن شئنا الدقة ــ على المقالة في القرن العشرين، وكبار كتابها، وأنواع المقالة التي كتبوها، والأساليب التي سلكوها في كتابتهم.

ونحن إذا وضعنا هذه الاعتبارات أمامنا، ونظرنا إلى ما في أيدينا من مقالات، وجدناها بالغة الروعة، واسعة المدى، متعددة النوع، ثرية الأسلوب. ووجدنا بين بعض الكتاب ملامح شبه لا تخطئها العين فيما يكتبون، تقرب بين مقالاتهم وتربطها برباط قوى يجعل منها مجموعات متشابهة فيما بينها، ومتغايرة عن سواها من المجموعات.

وأقدم هذه المجموعات وأسرعها لفتا للنظر ما قد نسميه «مجموعة المقامة» وتتمثل في كتاب حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي، وليالي سطيح لحافظ إبراهيم، وأسواق الذهب لأحمد شوقي، وغيرها. فقد اتخذ المويلحي وحافظ إبراهيم من إطار المقامة إطارا لكتابتهما. فأقاما بطلا وراوية يتحاوران وتقع لهما أحداث، وعن طريقهما وصفا الحياة المصرية، وأدليا بآرائهما في نقد شئون هذه الحياة. وحاكى ثلاثتهم لغة المقامة بما التزمت من سجع، وحملت من محسنات. وأقر شوقي أنه يسير على الدرب؛ الذى سار عليه الزمخشري في أطواق الذهب، والأصفهاني في أطباق الذهب. ووجه الخلاف بين الثلاثة أن أحمد شوقي التزم نهج المقالة المتأثرة بالمقامة، أما المويلحي فسلك مسلكا قصصيا واضحا، فأدخل في كتابته صورا واقعية فنية ترسم الشخصيات ونزعاتها في المواقف المختلفة، وأعطى لمحات من

الصراع النفسي والحسي. فأرغم الكاتبين عن القصة العربية على عده من روادها. أما حافظ فتوسط بين الرجلين.

ونستطيع أن نتبين في مصطفى لطفي المنفلوطي، وأحمد حسن الزيات، والدكتور طه حسين مجموعة متقاربة، على تباعد ما بين أفرادها. فالمنفلوطي امتاز بأسلوبه الخطابي فأفرط في الترادف والتوازن، وأسهب في عرض أفكاره في أزيائها المختلفة، وبرع في تخير ألفاظه، وراعى المشاكلة في رصفها وتنسيقها، وعني بتوفير النغم لعبارته. فدائما تجد عنده اللفظ العذب الرصين، الذي يحمل من النغم ما يؤثر في النفس، ويحدث في الذهن لذة فنية. وشبه الدكتور شوقي أدبه بالآنية المزخرفة. ولا تختلف عنه عناية الزيات بعبارته، فهو يعتمد على الصنعة المحكمة، وتوفير القيم اللفظية والتوازن الموسيقي. وقد شبه الدكتور محمد يوسف نجم أدبه بأنه ضفيرة منسقة من الألفاظ الموسيقية المجلجلة، أو قطعة من الفسيفساء أبدعتها يد فنان صناع، أو هو قوالب جاهزة يلبسها لكل فكرة. ويقترب منهما الدكتور طه حسين في هذا الصدد كثيرا، فأسلوبه متموج زاخر بالنغم، وعباراته ملفوفة يأخذ بعضها برقاب بعض، في جرس موسيقي بديع. فثلاثتهم إذن يشبهون أدباءنا القدماء الذين كانوا يقصدون قصدا إلى التأثير بموسيقى كلامهم، ومن أجل ذلك يحتفلون احتفالا كبيرا باختيار ألفاظهم وعباراتهم. ولا يؤدون افكارهم بأوجز عبارة، بل يبسطون حديثهم ليحمل ما يريدون من أداء موسيقي.

وتقرب منهم مجموعة أخرى عنيت مثلهم بعبارتها عناية كبيرة، غير أن الطريق اختلف بها، وأدى إلى غاية أخرى، أعني بها مصطفى صادق

الرافعي وعبدالعزيز البشرى. فقد كان الكاتبان يعنيان باختيار ألفاظهما عناية كبيرة إلا أنهما لم يتجها إلى اختيار العذب الموسيقى منها بل اختارا الجزل الرصين، واحتفيا بعبارتهما وتركيبها سوى أنهما لم يقصدا فيها إلى توفير النغم بل إلى إحكام البناء، وإن كان البشرى أقل من الرافعى فى ذلك، وخاصة حين يميل إلى الفكاهة والمداعبة. فإذا كان لى أن أجارى من أشرت إليهم من كتاب حاولوا أن يعقدوا صلات بين كتابة الأدباء والفنون الأخرى، فإننى أرى فى كتابة المنفلوطى عمارة إسلامية خالصة، مزخرفة بالفسيفساء والنقوش الزخرفية الصغيرة الدقيقة، التى تملأ كل فراغ، وتكشف جمالها ظاهرا جليا لكل راء؛ وأرى فى كتابة الرافعى خاصة ما يشبه العمارة الفرعونية تمتاز بالضخامة والمتانة ومغالبة الأحداث، وتحار العين فيها: أين موضع الجمال منها.

وربما كان فى تسمية الدكاترة محمد حسين هيكل، وزكى مبارك، وأحمد أمين، وزكى نجيب محمود، وغيرهم، مجموعة، ربما كان فى هذه التسمية افتئاتا عليهم لوضوح الاختلاف بينهم أكثر من وضوحه بين أفراد أية مجموعة أخرى، وضعف الصلات بينهم. ولكننى أحب أن أشير إلى أنهم من الكتاب الذين لا يحفلون كثيرا بألفاظهم وعباراتهم، ويكادون يرضون بما يجرى على أقلامهم دون تكلف أو تنقيح. فالهدف عندهم المعنى أولا وأخيرا. وأحب أيضا أن أضع معهم عباس محمود العقّاد، مع الإشارة إلى أنه أكثر منهم خضوعا للمنهج المنطقى فى كتابته حتى نكاد نعده من كتاب المقالة العلمية لا الأدبية. ويجمع بينهم جميعا أيضا الوضوح فى التعبير ، والدقة فى الوصف، واستمداد الصور من واقع الحياة البسيطة اليومية، وأحب أن أفرد من بينهم الدكتور زكى مبارك فى أواخر

أيامه، فقد تميزّت مقالاته فى تلك المدة بالاعتماد على تداعى المعانى، وعدم التركيز أو الاطراد على نسق واحد أو موضوع واحد، إذ كان يكتب كثيرا منها وهو فاقد شيئا من الوعى من أثر الخمر.

وهناك مجموعة أخرى قد يناسبها اسم «المقال القاص» ويمثلها إبراهيم عبدالقادر المازنى ويحيى حقى. إذ يبدأ الكاتب منهما كتابته على صورة مقال، ولكنّه لا يلبث أن ينقلب إلى قصة أو عدّة قصص، تنضح بالعبث والفكاهة، وتفيض بالتجارب الشخصية والأحداث الواقعية. ويسوق الكاتب كل ذلك فى عبارة لا نحس فيها ارتفاعا بل يعتقد كل قارئ أنها لغته، حتى إنها تستخدم أحيانا الكلمات العامية، ذات الأصل العربى البعيد المهجور.

وآخر من أشير إليهم مجموعة من العلماء، هوت الأدب، واتخذته رداء لما تكتب، فكانت مقالاتهم مما تسميه الكتب المدرسية الأسلوب العلمى المتأدب. وهى أقرب ما تكون إلى المجموعة الكبيرة التى تضم الدكاترة هيكل وأحمد أمين وأضرابهما، من حيث اللغة التى تكتب بها، والنهج الذى تسلكه. ولا يميزها عنها غير المادة التى تتناولها فى مقالاتها، وهى مادة علمية بحت فى أكثر الأحيان. وأقرب الأمثلة على تلك المجموعة الدكتوران محمد كامل حسين، وأحمد زكى.

تلك المجموعات يستطيع أن يلاحظها القارئ دون أن يتعمد فحصا أو دراسة، قد يختلف معى مختلفون فى بعض أفراد مجموعاتها، وفى التفرقة بين مجموعات منها، وفى عددها إذ ينقصون منها أو يزيدون عليها . فلست أدعى الحصر التّام، ولا الدراسة الشاملة المتعمقة لها. ولكننى أعتقد أنها صحيحة الأساس، جلية الظهور، جديرة بالدراسة.

فن المقالة الأدبية

يتفق كل من كتب عن الأدب العربى الحديث على أن إصدار الصحف التى تخاطب الجموع الغفيرة من الجماهير دون نظر إلى اختلاف مستوياتها الثقافية، واشتغال الكتاب بالتحرير فيها: من كان منهم أديبًا، ومن كان صحافيا، ومن كان جامعًا بين الصفتين؛ يتفق هؤلاء الكاتبون عن الأدب الحديث على أن الصحف كان لها أثر بعيد المدى فى هذا الأدب. ثم يحاولون أن يكشفوا عن هذه الآثار، ويقع بينهم اختلاف فى بعضها الآخر. ولكنهم حين يصلون إلى المقالة يسود بينهم الوئام، إذ ينطلقون عن عبارة واحدة: فن المقالة وليد الفن الصحفى. يقول الدكتور محمد يوسف نجم: «يرتبط تاريخ المقالة فى أدبنا الحديث بتاريخ الصحافة ارتباطًا وثيقًا. فالمقالة ـ بنوعيها الذاتى والموضوعى ـ لم تظهر فى أدبنا ـ أول ما ظهرت ـ على أنها فن مستقل شأنها فى فرنسا وإنجلترا. بل نشأت فى حضن الصحافة، واستمدت منها نسمة الحياة منذ ظهورها، وخدمت أغراضها المختلفة، وحملت إلى قرائها آراء محرريها وكتابها».

وتختلف الصحف فى صدورها، بين صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية وفصلية وسنوية، فيؤثر ذلك عظيم التأثير فيما تضم من مادة صحفية: خبراً كانت أو مقالا أو غيرهما من أشكال التعبير الصحفى. ولكننا نستطيع ابتداء أن نهمل المجلات الفصلية والسنوية إذ لا يربط بينها وبين الصحافة غير صفة الدورية. ونجعل حديثنا عن الصحافة الحقة.

وتختلف الصحف، والمجلات خاصة، فى اللون الذى تصطبغ به، فتكون سياسية، وتكون أدبية، وتكون فنية، وتكون اجتماعية، وتكون اقتصادية؛ وتجمع بين كل ذلك كثيراً، وتختص أحياناً فتلتزم بجانب واحد من المجتمع، مثل مجلة «حواء»، أو فن واحد من فنون الأدب، مثل مجلة «القصة»، ومجلة «الشعر»، ومجلة «المسرح». ويحدث ذلك تنوعًا فى المقالات وتغايراً فيما تحمل من صفات. ونستطيع منذ الآن أن نتفق على أن نتحدث عن نوع واحد من المقالات هوالمقالة الأدبية.

وقد خضعت الصحافة العربية فى القرن الذى عاشته، والذى يعد عمرها الحق، خضعت لتطور بعيد المدى، غاير بينها وبين نشأتها، حتى كادت كل صلة بينهما تنبتّ فى المادة الصحفية والفن الصحفى. وخضعت المقالة لما يشبه ذلك أو يقاربه من التطور، حتى قال عنها الدكتور شوقى ضيف: «ويمكن أن نلاحظ فى المقالة الأدبية نفس الدورات الثلاث التى لاحظناها فى المقالة السياسية، فهى تنشأ نشأة ساذجة ثم تأخذ فى التطور. ولا نصل إلى الجيل الثانى حتى نراه يودع فيها ما قرأه عند الغربيين فى الأخلاق والاجتماع وشئون الفكر المختلفة... ولا نصل إلى الجيل الثالث ـ جيل هيكل والمازنى والعقاد وطه حسين ـ حتى تصبح المقالة الأدبية أثراً فنيا قيما

حقا. فهى تمس القلوب وتثير العواطف. وقد اتسعوا بها إلى مباحث عميقة فى الأدب والنقد والفنون الجميلة والنظريات الفلسفية، والاجتماعية، مستهدين فى ذلك بالمثل الإنسانية العليا مثل الخير والحق والجمال».

وكان بعض الكتاب لا يشعرون بما يعترى كتابتهم من تغير. ولست أتحدث عنهم وإنما أتحدث عمن تنبهوا إلى هذا الذى يجرى على أيديهم، بل الذى قصده بعضهم قصداً، لأنه كان يرى فيه الفن الحق، أتحدث عنهم ـ وإن شئت الدقة ـ عما بثوه فى كتاباتهم من آراء حول فن المقالة، وكيف يجب أن يكون.

وقد ألف فى هذا الشأن الدكتور محمد يوسف نجم كتاباً قيماً وممتعاً، فى سلسلة النقد الأدبى، التى أصدرتها دار بيروت. ولكن القسط الأكبر منه كان عن المقالة الغربية، وتعريفها، وصفاتها، وشروطها، وتطورها. ونحن نريد بالحديث تلك الأمور فى المقالة العربية، التى أخذت من كتاب الدكتور نجم حيزاً صغيراً.

ولم يحاول أحد من الكتاب العرب أن يضع تعريفاً للمقالة، بل تحدثوا عنها حديثاً مباشراً، واقتصر الدكتور شوقى ضيف على أنها «النموذج الأدبى القصير» أو أنها «قالب قصير قلما تجاوز نهراً أونهرين فى الصحيفة». ولعل سبب ذلك عجز النقاد الغربيين والشرقيين عن أن يحيطوا هذا الفن بتعريف دقيق نظراً لتشعب أطرافه واختلاطه بالفنون الأخرى. وقد خرج الدكتور محمد يوسف نجم من التعريفات الغربية المختلفة التى أوردها فى كتابه بتعريف، صرح أنه يكاد يشملها جميعاً، فقال: «المقالة الأدبية قطعة نثرية محدودة فى الطول والموضوع، تكتب بطريقة عفوية سريعة خالية

من الكلفة والرهق. وشرطها الأول أن تكون تعبيراً صادقًا عن شخصية الكاتب».

وأقدم ما التفت إليه الكتاب اللغة. فقد رأى الشيخ محمد عبده أن لغة الكتابة فى عصره «مغلقة الألفاظ، غامضة المعانى، مختلفة التراكيب، لا يقتدر المطالع على حل رموزها، ولا يتمكن من فك طلسماتها إلا بعد أن يجهد نفسه، ويمعن الفكرة، ويدقق النظر، ومع ذلك فلا يخلو الحال من الخطأ فى فهم المقصود مما نواه الكاتب منهم». فدعا إلى التخلص من كل هذا التعقيد، وعنى بتصحيح الكتابة وتقويمها،ومعاقبة المقصرين، حتى أنذر مرة مدير جريدة بتعطيل جريدته إذا لم يختر لها محرراً صحيح العبارة فى مدة معينة. فانصاع له.

واتفق أديب إسحاق مع الشيخ محمد عبده فى ضرورة العناية باللغة، والتحرز من الخطأ، غير أنه هاجم السجع هجومًا صريحًا وعنيفًا، فهو عنده دون المرسل البليغ بهجة وصفاء وموافقة لمقتضى الحال.

ونادى الدكتور زكى نجيب محمود، من معاصرينا، بأن يكون أسلوب المقالة عذبًا سلسًا دفاقًا. وكشف عن السر فى ذلك، وهو كون المقالة الأدبية أقرب إلى الحديث والسمر منها إلى التعليم والتلقين. أما إن أخذت تشذب أطراف اللفظ هنا وتزخرف تركيب العبارة هناك، كان ذلك متنافراً مع طبيعة السمر المحبب إلى النفوس.

وكانت هذه الدعوة المعتمدة على اللغة معبرة عن حاجة طبيعية. ولذلك تحققت فى الكتابة كلها، وكتابة المقالة بوجه خاص، سواء تنبه لها الكتاب أو لم ينتبهوا. وقد رصد الدكتور شوقى ضيف هذا التطور، فقال: «أما

المقالة.. فهى لا تخاطب طبقة رفيعة فى الأمة، وإنما تخاطب طبقات الأمة على اختلافها، وهى لذلك لا تتعمق فى التفكير حتى تفهمها الطبقات الدنيا. وهى أيضًا لا تلتمس الزخرف اللفظى حتى تكون قريبة من الشعب وذوقه.. ومن أجل ذلك لم يكد أدباؤنا يكتبونها بالصحف فى أواسط القرن الماضى.. حتى اضطروا إلى أن ينبذوا لفائف البديع وثياب السجع وبهارجه الزائفة..».

ودعا أديب إسحاق إلى أمر آخر متصل بشكل المقالة، لكن النقاد لا يلتقون معه فيه. فقد ذكر أنه لابد من إخضاع المقالة للنظام والتخطيط: «فإنه لا يكفى أن يكون هناك خاطر، بل لابد من ملاحظة النظام فى كيفية إيضاحه، فإنه لا جلاء بدون تنسيق، وعوضًا عن الإفادة والإعجاب والتأثير والإقناع يتعب القارئ عبثًا. وقبل الكتابة لابد من وضع رسم، ولو رءوس أقلام، فإنه إذا لم يوضع الرسم يرتبك الذكى، ولا يعرف كيف يبتدئ، وكذلك يدخل فى تفاصيل مملة، ويضيع المسألة المهمة، ويصير مظلمًا كلما اجتهد فى الإيضاح. ومن أين له أن قارئيه يصبرون إلى أن يعود ليهتدى سبيله. وفى الكتابة القصيرة لا يستغنى البتة عن هذا الرسم. ولكن العادة تجعله مصورًا فى الذهن على الفور، بحيث أن الكاتب يسلك سبيله المعلوم بلا دليل. وكيف كان. ففى التنسيق ثلاثة أمور ضرورية: وحدة الموضوع ،وتلاحم الأجزاء، واستقلالها التدريجى».

ووقف على النقيض منه الدكتور زكى نجيب محمود، الذى حذر من التنظيم، وقال: «يشترط أن تكون المقالة على غير نسق من المنطق، أن تكون أقرب إلى قطعة مشعثه من الأحراش الحوشية منها إلى الحديقة المنسقة

المنظمة.. كلا، ليس للمقالة الأدبية ـ ولا ينبغى أن يكون لها ـ نقط ولا تبويب ولا تنظيم.. فكاتب المقالة الأدبية ـ على أصح صورها ـ هو الذى تكفيه ظاهرة ضئيلة مما يعج به العالم من حوله، فيأخذها نقطة ابتداء، ثم يسلم نفسه إلى أحلام يأخذ بعضها برقاب بعض، دون أن يكون له أثر قوى فى استدعائها عن عمد وتدبير».

وتحدث أديب إسحاق أيضًا عن الكاتب نفسه، فأوجب فيه الاجتهاد، والثبات، والاستقامة، ورعاية الحقوق، وحفظ الواجبات.

واشترط الدكتور زكى نجيب محمود فى كاتب المقالة أن يكون لقارئه محدثا لا معلمًا بحيث يجد القارئ نفسه إلى جانب صديق يسامره لا أمام معلم يعنفه؛ وأن تعبر المقالة عن تجربة معينة مست نفس الأديب فأراد أن ينقل الأثر إلى نفوس قرائه. ولا يجوز أن تبحث المقالة، فى موضوع مجرد. ولابد أن يكون الأديب ناقما، وأن تكون نقمته خفيفة، يشيع فيها لون باهت من التفكك الجميل.

وانفرد الدكتور شوقى ضيف بالكشف عن بعض الآثار السيئة التى خلفتها الصحافة فى المقالة فذكر السرعة التى تؤدى إلى السطحية، وتقييد الحرية لأن الكاتب مقيد برأى الصحيفة وبما يعطى من حيز فيها، وبمستوى الجمهور القارئ للصحيفة من الإدراك. وذكر أن الإذاعة تماثل الصحافة فى كل تلك الآثار وقد تفوقها. ثم استدرك بأن طائفة من الأدباء تحاول الاحتفاظ بحريتها وجودة إنتاجها، وهى الطائفة التى تحتل الصفوف الأولى فى حياتنا الأدبية المعاصرة.

ونختم حديثنا عن المقالة بأهميتها فى العصر الحديث، التى انفرد بالحديث عنها الدكتور زكى نجيب محمود، حين قال: «فالمقالة توشك أن

تكون فى مصر القالب الأوحد الذى يصب فيه الأديب خواطره ومشاعره. فإن غضب أديبنا من نقص يلمحه فى بناء الجماعة أو أخلاق الفرد، فزع إلى المقالة يصب فيها ثورة غضبه، وإن افتتن أديبنا بجمال الطبيعة الخلاب، لجأ إلى المقالة يبث فيها ما أحس من عجب وإعجاب.. فالمقالة إذن عندنا ملاذ الأديب، الذى ليس له من دونها ملاذ».

القصة

فى اللغة الخبر، من القص بمعنى تتبع الأثر. ومنذ عهد بعيد أطلقت على الجنس الأدبى الذى يعنى بالأشخاص وما يقع لهم ومنهم من أحداث، وما ينشب بينهم من علاقات، وما قد يدور من حوار. ولم ينفرد هذا الجنس بهذا المصطلح بل أطلقت عليه مصطلحات أخرى مثل الحكاية والخبر، وفى وقت تال النادرة والرواية، وإن اتخذ كل واحد من هذه المصطلحات مدلولا خاصا فى أزمنة مختلفة. والحكاية هى القصة الشعبية أو الساذجة، والخبر هو القصة التاريخية وما اتخذ مظهرها، والنادرة هى القصة الفكاهية.

وعلى الرغم من احتفاء جميع البشر بالقصص، اشتهر العرب بالولع بها وشدة التأثر بأحداثها، حتى قال جوستاف لوبون فى القرن التاسع عشر: «أتيح لى فى إحدى الليالى أن أشاهد جمعًا عربيا من الحمالين والنواتى والأجراء يستمعون إلى إحدى القصص. وإنى لأ شك فى أن يصيب قاص مثل ذلك النجاح لو أنشد جماعة من فلاحى فرنسا شيئًا من أدب لامرتين أو شاتو بريان».

وقد تحدثنا عن القصة المروية فى السمر، ونتحدث الآن عن القصة المدونة، وأفردها لأنها نمط فنى عال. وقد اختلف الكتاب فى هذه القصة وفى الإجابة عن عدد من الأسئلة أثارتها: هل هى فنية؟ ما صلتها بالقصة الأجنبية؟ ما صلتها بالقصة العربية القديمة؟ وفى رأيى أن القصة العربية الجيدة فنية، وهى نمط عربى من الفن أصدره المجتمع العربى مثلها مثل القصيدة العربية والرسالة العربية... إلخ ولكن هذه القصة ليست الجنس الأدبى الذى بعث الأديب العربى الحديث إلى تأليف قصته، وإنما القصة الأوروبية هى التى فعلت ذلك بل أضافت إلى ذلك منحه القواعد التى تحسن مراعاتها فيها.. ولكن القصاص الحديث لم ينسلخ عن جلده، ولم يخلص من ضغط تراثه القديم، فأثر فى قصته تأثيراً كبيراً: فى موضوعها، وشكلها، ولغتها، وبمضى الزمن استطاع أن يبرأ من الآثار الضارة، وأن يحسن استلهام النماذج القديمة القادرة على العطاء.

وعلى أية حال، عرف الأدب العربى القديم فن القصة، وضم أنواعًا متعددة من القصص نتتبع بعضها فيما يلى:

قصص الوعظ

فى مقال سابق، رأينا العرب ـ منذ الجاهلية وإلى اليوم ـ يولعون بالحكاية ويقبلون إقبالا شديدا على القص: ممارسين ومستمعين. لم يفعلوا ذلك مع نوع معين، بل تنوعت الحكايات عندهم تنوع حياتهم واهتماماتهم الوجدانية.

لاعجب إذن أن نرى العرب ـ ومن تعرب من المسلمين ـ يحافظون على ماورثوه من حكايات العرب الأقدمين، وماجد عليها من حكايات المسلمين، ويضيفون مما ابتكروه أو أخذوه من الأمم التى أخضعوها لهم أو اتصلوا بها وعرفوا مالديها. وعندما يدخلون فى عصر التدوين يهرعون إلى تدوينها، كما يثبت لنا ذلك ابن النديم فى فهرسته.

ولعلهم أول مادونوا هذه الحكايات دونوها كما استمعوا إليها من رواتها، دون أن يضيفوا إليها شيئا، أو يجروا عليها تغييرا، أو يحاولوا فيها تحويرا يعطيها شكلا يريدونه على وعى أو عدم وعى.

مجلة الحرس الوطنى السعودية ـ السنة الحادية عشر ـ العدد ٩٦ ـ سبتمبر ١٩٩٠ .

ولكن هذا التدوين، ودخول جماعة من الباحثين عن المعرفة فى المجال، مالبث أن ترك آثاره في المرويات، وانتقل بها من ميدان المحكيات الشعبية إلى مجال المقصوصات الأدبية، أعنى بذلك أنها انتقلت من الأدب الشعبى إلى الأدب الخاص، مع مايقتضيه هذا الانتقال من آثار متزايدة، ومتغايرة مع تغاير الكاتبين للقصص.

• • •

وإذا التقطنا قصة الوعظ من القصص التى عنى بها العرب، ؛كان جديرا بنا أن نقول إننا نريد بها القصة التى تحث قارئها على الإيمان أو التقوى أو الخلق الحسن.

وقد وجدت قصة الوعظ منذ الجاهلية فى اليمن بخاصة. يبدو ذلك فيما حكاه عبيد بن شرية فى أخباره عن أنبياء العرب.

وراجت فى الإسلام رواجا كبيرا، واتخذت طابعا أشبه بالرسمى عند بعض القصاص.

وكان أول من اشتغل بهذا النوع من القصص جماعة ممن أسلم من أهل الكتاب: مثل تميم بن أوس الدارى (المتوفى سنة ٤٠ هـ / ٦٦٠م) من المسيحيين، وكعب الأحبار (المتوفى سنة ٣٢ هـ/ ٦٥٢م) وعبد الله بن سلام (٤٣ هـ/ ٦٦٣م)، ووهب بن منبه (١١٤/ ٧٣٢م) ومحمد بن كعب القرظى (١١٧هـ/ ٧٣٥م) من اليهود. فعلوا ذلك تلبية لطلب المسلمين الذين وجدوا القرآن الكريم يجمل قصص أكثر الأنبياء وأحسوا أن التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب اليهود والنصارى تحتوى على تفاصيل أكثر.

وتكشف لنا أقدم الأخبار أول من قص بمسجد الرسول ﷺ في المدينة المنورة، وهو تميم الدارى. فقد استأذن عمر بن الخطاب (الذى تولى الخلافة من ١٣ إلى ٢٣هـ/ من ٦٣٤ إلى ٦٤٤م) فأبى عليه. ولم ييأس تميم، بل داوم الإلحاح على عمر حتى كان آخر خلافته. فأذن له أن يقص على الناس فى يوم الجمعة قبل أن يخرج عمر للصلاة.

وفى عهد عثمان (تولى الخلافة من ٢٣ إلى ٣٥/ ٥٨٤ ـ ٦٥٦م) سأل تميم زيادة الأيام فأذن له أن يجلس للناس يومين فى الأسبوع. ويمكن أن نمثل لقصصه بما رواه عنه رسول الله ﷺ قال: «حدثنى أنه ركب فى سفينة بحرية مع ثلاثين رجلا من لخم وجذام فلعب بهم الموج شهرا فى البحر. ثم أرفؤوا إلى جزيرة فى البحر حتى مغرب الشمس. فجلسوا في أقرب السفينة فدخلوا الجزيرة فلقيتهم دابة أهلب كثير الشعر، لايدرون ما قبله من دبره من كثرة الشعر فقالوا: ويلك، ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة. قالوا: وما الجساسة؟ قالت: أيها القوم انطلقوا إلى هذا الرجل فى الدير، فإنه إلى خبركم بالأشواق. قال: لما سمت لنا رجلا فرقنا منها أن تكون شيطانة. قال: فانطلقنا سراعا حتى دخلنا الدير، فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه قط خلقا وأشد وثاقا، مجموعة يداه إلى عنقه مابين ركبتيه إلى كعبيه بالحديد. قلنا: ويلك، ما أنت؟ قال: قد قدرتم على خبرى فأخبرونى ما أنتم. قالوا: نحن أناس من العرب، ركبنا فى سفينة بحرية، فصادفنا البحر حين اغتلم، فلعب بنا الموج شهرا ثم أرفأنا إلى جزيرتك هذه، فجلسنا فى أقربها فدخلنا الجزيرة. فلقيتنا دابة أهلب كثير الشعر، لايدرى ماقبله من دبره من كثرة الشعر، فقلنا: ويلك، ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة. قلنا وما الجساسة؟ قالت اعمدوا إلى هذا الرجل فى الدير فإنه إلى خبركم بالأشواق، فأقبلنا إليك سراعا، وفزعنا

منها، ولم نأمن أن تكون شيطانة. فقال: أخبرونى عن نخل بيسان؟ قلنا: عن أى شأنها تستخبر؟ قال: أسألكم عن نخلها: هل يثمر؟ قلنا له: نعم. قال: أما إنه يوشك أن لايثمر. قال: أخبرونى عن بحيرة طبرية. قلنا: عن أى شأنها تستخبر؟ قال: هل فيها ماء؟ قالوا: هي كثيرة الماء. قال: أما إن ماءها يوشك أن يذهب. قال: أخبرونى عن عين زغر. قالوا: عن أى شأنها تستخبر قال: هل في العين ماء؟ وهل يزرع أهلها بماء العين؟ قلنا له: نعم، هى كثيرة الماء وأهلها يزرعون من مائها. قال: أخبرونى عن نبى الأميين مافعل؟ قالوا: قد خرج من مكة ونزل يثرب. قال: أقاتله العرب؟ قلنا: نعم. قال: كيف صنع بهم؟ فأخبرنا أنه قد ظهر على من يليه من العرب وأطاعوه. قال لهم: قد كان ذلك؟ قلنا: نعم: قال: أما إن ذاك خير لهم أن يطيعوه، وإني مخبركم عني: إنى أنا المسيح، وإنى أوشك أن يؤذن لى فى الخروج، فأخرج فأسير فى الأرض، فلا أدع قرية إلا هبطتها فى أربعين ليلة، غير مكة وطيبة فهما محرمتان على كلتاهما، كلما أردت أن أدخل واحدة أو واحدا منهما، استقبلنى ملك بيده السيف صلتا يصدنى عنها، وإن على كل نقب منها ملائكة يحرسونها»(1).

وقص فى مسجد النبى ﷺ بالمدينة أيضا مسلم بن جندب الهذلى المتوفى سنة ١٠٦ هـ/ ٧٢٤م، وكان إمامهم وقارئهم وقاضيهم. قال فيه عمر بن عبد العزيز: «من سره أن يسمع القرآن غضا فليسمع قراءة مسلم بن جندب».

وسرعان ما انتقلت القصة من المدينة إلى غيرها من المدن والأقطار الإسلامية. فكان أول من قص بمصر سليم بن عتر، الذى عينه معاوية بن

أبى سفيان سنة ٣٩ هـ/ ٦٥٩م قاصا بمسجد عمرو بن العاص، وفى السنة التى بعدها ضم إليه القضاء. وبقى يضطلع بالعملين إلى أن عزل عن القضاء سنة ٦٠ هـ/ ٦٨٠م وأفرد بالقصة إلى أن مات فى ٧٥هـ/ ٦٩٤م.

ونعرف ممن ولى القصة والقضاء بمصر غيره: عبد الرحمن بن حجيرة الأكبر، الذى كان من أفقه الناس. فجمع له عبد العزيز بن مروان (٦٥ ـ ٨٤/ ٦٨٥ ـ ٧٠٣م) القضاء والقصص وبيت المال. وكان دخله فى السنة ألف دينار، إذ كان يتقاضى على القضاء ٢٠٠ دينار، وعلى كل من القصة وبيت المال مثلها، يضاف إليها عطاؤه وجائزته. وكان لايحول عليه الحول وعنده منها شىء.

كذلك تولاهما بشير بن النضر المزنى سنة ٦٨/ ٦٨٧ غير أنه مات فى السنة التى تلتها. وجمع بينهما خير بن نعيم الحضرمى سنة ١٢٠/ ٧٣٨ وعبد الرحمن بن سالم الجيشانى من سنة ١٢٨/ ٧٤٦ إلى ١٣٣/ ٧٥١[٢].

وأعطانا الجاحظ قائمة مطولة بأسماء قصاص البصرة، اشتملت على:[٣]

ـ جعفر بن الحسن، وكان أول من اتخذ فى مسجد البصرة حلقة أقرأ فيها القرآن.

ـ عبد الله بن الشخير الصحابى.

ـ أبى عاصم عبيد بن عمير الليثى المكى ٦٨/ ٦٨٧.

ـ إبراهيم بن يزيد التيمى الكوفى: الذى كان من العباد ٩٢/ ٧١١.

ـ مطرف بن عبد الله بن الشخير، قص فى مكان أبيه ٩٥/ ٧١٤.

ـ سعيد بن يسار البصرى ١٠٠/ ٧٢٨.

ـ أخيه الحسن البصرى ١١٠/ ٧٢٨.

ـ أبى بكر عبد الله بن سُلمى الهذلى، الذى كان خطيبا بيِّنا صاحب أخبار وآثار ١٦٧/ ٧٨٤.

ـــ أبى بشر صالح بن بشير المرى، كان صحيح الكلام رقيق المجلس، ١٧٢/ ٧٨٨.

ـ موسى بن سيار الأسوارى، وكان من أعاجيب الدنيا، فصاحته بالفارسية فى وزن فصاحته بالعربية، كان يجلس فى مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره. فيقرأ الآية من كتاب الله، ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يدرى بأى لسان هو أبين.

ـ ثم قص فى مسجده أبو على عمرو بن فائد الأسوارى (المتوفى بعد المئتين/ ٨١٦ بيسير) ستا وثلاثين سنة . فابتدأ لهم فى تفسير سورة البقرة، فما ختم القرآن حتى مات، لأنه كان حافظا للسير، ولوجوه التأويلات. فكان ربما فسر آية واحدة فى عدة أسابيع. وكان يقص فى فنون من القصص، ويجعل للقرآن نصيبا من ذلك.

ـ ثم قص بعده أبو العباس القاسم بن يحيى الضرير، الذى وصفه الجاحظ فقال: لم يدرك فى القصاص مثله.

ـ وكان يقص معهما وبعدها مالك بن عبد الحميد المكفوف.

ـ الأسود بن سريع.

ـ عبد الله بن عرادة بن عبد الله بن الوضين، وكان له مسجد فى بنى شيبان.

ولما مضى الزمن، وجد القصاص أن المساجد ضاقت بهم وضاقوا هم بها، فخرج بعضهم إلى الشوارع يلقون قصصهم فيها. ثم وسعوا نطاق عملهم إلى جميع المجتمعات التى تبيح ممارسته، حتى المجتمعات الحربية فى ميادين القتال. تروى لنا الأخبار أن بعض القادة شعروا أن المقاتلين معهم فى حاجة إلى من يرفع روحهم المعنوية ويشجعهم على القتال، ويهون عليهم الموت، ويبشرهم إما بالنصر أو بالشهادة. فعهدوا بذلك إلى الشعراء والقصاص. قال ابن الأثير فى تصوير القتال الذى دار بين شبيب بن يزيد الشيبانى الخارجى وعتاب بن ورقاء سنة ٦٧/ ٦٨٦: «ثم سار (عتاب) فى الناس، يحرضهم على القتال ويقص عليهم ثم قال: أين القصاص؟ فلم يجبه أحد. ثم قال: أين من يروى شعر عنترة؟ فلم يجبه أحد: فقال: إنا لله، كأنى بكم قد فررتم عن عتاب بن ورقاء، وتركتموه تسفى فى استه الريح»(٤). وقد وقع ماقال فعلا.

وكان ممن اشتغل بالقصة جماعة تمسكوا بالواقع فى أخبارهم، والتزموا بالحقائق. فنالوا الحظوة من المستمعين ومن العلماء والحكام. وأمثل لهم بسعيد بن جبير (المتوفى سنة ٩٥/ ٧١٤). وعامر بن عبد الله الشعبى (١٠٣/ ٧٢١) والضحاك بن مزاحم (١٠٦/ ٧٢٤)

وكان منهم من أطلق خياله، ولم يقيده بقيود من صدق أو حق، فاغترفوا من حقائق وأباطيل أهل الكتاب. وابتدعوا ماليس له ذرة من واقع. واستحل بعضهم الكذب على الرسول الصادق ﷺ فى الترغيب والترهيب.

ولذلك كرههم العلماء وحذروا منهم. فعد الغزالى (٥٠٥/ ١١١٢) فى «إحياء علوم الدين» قصصهم من المنكرات. وهاجمهم ابن الجوزى (٥٠٨ ـ ٥٩٧/ ١١١٤ ـ ١٢٠١) فى كتاب «الموضوعات» قائلاً: «ماأمات العلم إلا القصاص». وخصص السيوطى (٨٤٩ ـ ٩١١/ ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥) أحد كتبه لهم، أعنى كتاب «تحذير الخواص من أكاذيب القصاص». وطبيعى ـ بعد هذا ـ أن يتجنبوا الرواية عنهم، كما اشتهر عن ابن قتيبة (٢٧٦/ ٨٨٩) والنووى (٦٧٦/ ١٢٧٧).

وطاردتهم الدولة من حين لآخر. فقد غضب عليهم على بن أبى طالب (٣٥ ــ ٤٠/ ٦٥٦ ــ ٦٦١) وطردهم من مسجد الكوفة.

وفى سنة ٢٧٩/ ٨٩٢ صدرت الأوامر فى بغداد بألا يقعد قاص على الطريق.

وقد صنف الليث بن سعد (٩٤ ــ ١٧٥/ ٧١٣ ــ ٧٩١) القصص التى كانت رائجة فى عصره إلى صنفين: قصص الخاصة، وقصص العامة، وأعلن أن الصنف الثانى هو قصص الوعاظ الذين يجتمع الناس حولهم للاستماع لهم.

ومن الطبيعى أن هؤلاء الوعاظ كانوا يلقون قصصهم على الناس شفاها. ولكن الأخبار تثبت لنا أيضا أن بعضهم كان يعتمد على مدونات يقرأ منها. ذكر محمد بن سعد (٢٣٠/ ٨٤٥) فى طبقاته أن رجلا دخل المسجد فإذا كعب الأحبار جالس، وحوله حلقته وأمامه كتب يقرأ منها.

ومن الممكن أن نتبين أن قصة الوعظ اعتمدت أول ما اعتمدت على قصص الأنبياء والصالحين من المسلمين وأهل الكتاب، والقصص ذات المغزى الدينى والخلقى.

ومن الطبيعى أن قصص الأنبياء اعتمدت أول ما اعتمدت على الآيات القرآنية، ثم الأحاديث النبوية. ومن ثم امتلأت مجالس هؤلاء القصاص بالتلاوة، وكان كثير منهم قراء محسنين. قال الجاحظ: ذكر أصحابنا أن سفيان بن حبيب البصرى، المحدث الثقة (١٨٣/ ٧٩٩) لما دخل البصرة وتوارى عند مرحوم بن عبد العزيز العطار، وكان عابدا ثقة (١٨٧/ ٨٠٣) قال له مرحوم: هل لك أن تأتى قاصا عندنا هاهنا. فتتفرج بالخروج والنظر إلى الناس، والاستماع منهم. فأتاه على تكره كأنه ظنه ممن يبلغه شأنه. فلما أتاه وسمع منطقة وتلاوته للقرآن، وسمعه يقول: حدثنا شعبة عن قتادة، وحدثنا قتادة عن الحسن رأى بيانا لم يحتسبه، ومذهبا لم يكن يظنه، فأقبل سفيان على مرحوم فقال: ليس هذا قاصا هذا نذير[٥].

والغريب أن هذا القصص لم يحافظ دائما على نقائه الدينى. بل سرعان ما استغلته الدولة عند من عينتهم من قصاص. فاتخذت منهم أداة للدفاع عنها، ونشر ماتريد نشره من آراء، ومهاجمة خصومها، إضافة إلى مايحكون من قصص دينية. قال يزيد بن أبى حبيب (١٢٨/ ٧٤٥) إن عليا قنت فدعا على من يحاربه. فبلغ ذلك معاوية فأمر رجلا من أصحابه أن يقص بعد الصبح والمغرب، داعيا له ولأهل الشام. وذلك النوع السياسى هو الذى سماه الليث بن سعد قصص الخاصة.

وفى عصور التدوين نشر كثير من المؤلفين نماذج من هذا القصص الدينى فى كتبهم، ولم يكتف بعضهم بهذا بل خصص له كتبا مستقلة. وفى ظنى أن أحسن نموذج يمثل هذا النوع من القصص هو كتاب قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس لأحمد بن محمد الثعلبى ٤٢٧/ ١٠٣٥

وقد بدأه بخلق الأرض ثم قصة أبينا آدم، وتدرج بأخبار الخليقة والأنبياء حتى انتهى بقصة أصحاب الفيل.وحشاه بالحقائق والأباطيل والإسرائيليات.

وأورد منه بعض الأمثلة القصيرة لتكشف عن طريقته فى التناول. قال فى قصة بدء خلق الأرض وكيفيتها[٦] : «روت الرواة بألفاظ مختلفة ومعان متفقة: أن الله تعالى لما أراد أن يخلق السموات والأرض، خلق جوهرة خضراء أضعاف طباق السموات والأرض. ثم نظر إليها نظرة هيبة فصارت ماء. ثم نظر إلى الماء فغلى وارتفع منه زبد ودخان وبخار، وأرعد من خشية الله، فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة. وخلق الله من ذلك الدخان السماء، فذلك قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) . أى قصد وعمد إلى خلق السماء وهى بخار، وخلق من ذلك الزبد الأرض. فأول ماظهر من الأرض على وجه الماءمكة، فدحا الله الأرض من تحتها، فلذلك سميت أم القرى، يعنى أصلها، وهو قوله تعالى: (والأرض بعد ذلك دحاها) ولما خلق الله الأرض كانت طبقا واحدا ففتقها وصيرها سبعا، وذلك قوله تعالى: (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) ثم بعث الله تعالى من تحت العرش ملكا، فهبط إلى الأرض حتى دخل تحت الأرضين السبع، فوضعها على عاتقه: إحدى يديه فى المشرق، والأخرى فى المغرب، باسطتين قابضتين على قرار الأرضين السبع حتى ضبطها، فلم يكن لقدميه موضع قرار، فأهبط الله تعالى من أعلى الفردوس ثورا، له سبعون الف قرن وأربعون ألف قائمة. وجعل قرار قدمى الملك على سنامه، فلم تستقر قدماه فأحدر الله ياقوتة خضراء من أعلى درجة من الفردوس، غلظها مسيرة خمسمائة عام فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه، فاستقرت عليها قدماه. وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض،

وهى كالحسكة تحت العرش، ومنخر ذلك الثور فى البحر، فهو يتنفس كل يوم نفسا. فإذا تنفس مد البحر، وإذا رد نفسه جزر. ولم يكن لقوائم الثور موضع قرار، فخلق الله تعالى صخرة خضراء، غلظها كغلظ سبع سموات وسبع أرضين، فاستقرت قوائم الثور عليها، وهى الصخرة التى قال لقمان لابنه: (يابنى إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة. أو فى السموات أو فى الأرض، يأت بها الله)» الآية.

وقال فى باب من تراءى له إبليس فرآه عيانا وكلمه شفاها(٧): «يروى أن آدم التقى بإبليس فى أرض فلاة، فلامه على صنيعه، وقال له: يا ملعون، أى شئ هذا الذى أحللت بى؟ غررتنى وأخرجتنى من الجنة، وفعلت بى مافعلت! قال: فبكى إبليس وقال: ياآدم، إنى فعلت بك ماتقول، وأنزلتك هذه المنزلة، فمن فعل بى ما أنا فيه، وأحلنى هذه المنزلة؟

«ويروى أن إبليس تصور لفرعون فى صورة الإنس بمصر فى الحمام فأنكره فرعون فقال له إبليس: ويحك، أما تعرفنى؟ فقال: لا. قال: فكيف وأنت خلقتنى؟ ألست القائل: (أنا ربكم الأعلى)؟

«ويروى أن سليمان عليه الصلاة والسلام سأل إبليس فقال: أى الأعمال أحب إليك وأبغض إلى الله تعالى؟ فقال: لولا منزلتك عند الله تعالى ما أخبرتك، إنى لست أعلم شيئا أحب إلى وأبغض إلى الله تعالى من استغناء الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة.

«ويروى أن رجلا كان يلعن إبليس كل يوم ألف مرة. فبينما هو ذات يوم نائم إذ أتاه شخص فأيقظه وقال: قم فإن الجدار هاهو يسقط. فقال له: من أنت الذى أشفقت على هذه الشفقة؟ فقال له: أنا إبليس. فقال: كيف

هذا وأنا ألعنك كل يوم ألف مرة؟ فقال: هذا لما علمت من محل الشهداء عند الله تعالى،فخشيت أن تكون منهم، فتنال معهم ماينالون».

وقال فى قصة سليمان(٨) : «قال وهب بن منبه: بينما سليمان ـــ عليه السلام ـــ على ساحل البحر، والريح من تحته، والإنس عن يمينه، والجن عن شماله، والطير تظله، إذ نظر إلى عظم أمواج البحر. فدعته نفسه أن يعلم ما فى قعر البحر. فأمر الريح فسكنت من تحته. ثم قعد على كرسى ملكه. ثم دعا رأس الغواصين فقال له: اختر لى من أصحابك مئة رجل، فاختار له مئة. فقال: اختر لى من المئة ثلاثين، فاختار له ثلاثين. فقال: اختر لى من الثلاثين عشرة، فاختار له عشرة. فقال: اختر لى من العشرة ثلاثة، فاختار له ثلاثة. فقال لواحد منهم: غص حتى تنظر إلى قعر البحر وتأتينى بالخبر. فقال له: سمعا وطاعة لك، يانبى الله. فغاص وأبعد ثم خرج فقال له سليمان: ما الذى رأيت؟ قال: يانبى الله، مارأيت إلا أمواجا وحيتانا غير أنى رأيت ملكا عظيما فقال لى: أين تريد؟ فقلت له: إن نبى الله سليمان أرسلنى أنظر له قعر هذا البحر. فقال: ارجع إليه فاقرأ عليه منى السلام، وقل له: إن قوما ركبوا هذا البحر منذ أربعين عاما، فعاب عليهم مركبهم. فخرجوا يصلحونه، فسقط من أحدهم قدوم، فهو يتجلجل فى البحر ولم يبلغ قعره بعد، فرجع إليه وأخبره بالخبر. فتعجب نبى الله سليمان عليه السلام من ذلك، ولها عما كان قصد...».

وتبين لنا هذه الجولة أن قصة الوعظ لقيت من الشعوب العربية ترحيبا لم ينقطع. فاشتغل بها من التزم الحقيقة فارتفع بها إلى مرتبة العلم، ومن أطلق العنان لخياله ممن كنا نظن أنه سيرتفع بها إلى مرتبة الإبداع الأدبى

الرفيع. ولكن الحق إنها لم ترتفع عندهم كثيرا عن مرتبة الحكايات الشعبية وتوقفت، والسبب فى ذلك اعتمادها الكبير على المستويات الدنيا من الجماهير.

وتبين أيضا أن وهب بن منبه وكعب الأحبار اضطلعا بنصيب كبير فيها، لاسيما أولهما. وأدى ذلك إلى بقاء ذكراه حية، وإلى أن أسند كثير من القصاص المتأخرين رواية قصصهم إليه، عن حق وباطل.

والحق إن شخصية وهب بن منبه عجيبة. لقد نسب إليه محمد بن سعد المؤرخ الثبت «كتاب العباد»(٩)، وحاجى خليفة كتابا فى الأخبار، وأعلن أنه جمع المغازى(١٠).

ونسب إليه المؤرخ الألمانى يوسف هوروفتس كتاب «المبتدأ». غير أن ابن النديم عزاه إلى سبطه عبد المنعم بن إدريس(١١).

وعثر المستشرق بيكر Becker بين مجموعة أوراق بردى شت رينهاردت Schott Reinhardt ــ المحفوظة فى هيدلبرج ـ على قطعة منسوبة له تتناول بعض أخبار النبى ﷺ ويبدو أنها من كتاب المغازى.

كذلك نشر الدكتور رئيف جورج خورى كتاب «حديث داود» عن بردية أيضا.

أما الكتاب الذى وصل إلينا منذ مدة طويلة فذلك الذى عالج فيه تاريخ وطنه اليمن، وطبع تحت عنوان كتاب التيجان مرتين.

الهــوامش

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ـ المطبعة المصرية ١٣٤٩ هـ، كتاب الفتن، ١٨/ ٨١.

(٢) ولاة مصر وقضاتها للكندى، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٠٨.

(٣) رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥٧ و ١٩٦١.

(٤) البيان والتبيين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٧/ ١٩٤٨، ١/ ٣٦٧.

(٥) البيان والتبيين ١/ ٣٦٧.

(٦) ١/ ٣ طبعة بولاق.

(٧) ١/ ٣٣.

(٨) ٢٣٩.

(٩) طبعة أوروبا، الجزء ٧ القسم ٢ ص ٩٧.

(١٠) كشف الظنون ٤/ ٥١٨. حسين نصار: نشأة التدوين التاريخى عند العرب، طبعة لبنان، ص ٤٨ ـــ ٥١.

(١١) حسين نصار ٥٠.

(١٢) الفهرست ٩٤.

القصة الفلسفية

لا شك أن (الشعر) هو الفن الأشهر عند العرب، فلا عجب أن يسيطر على القسط الأعظم من اهتمام نقاد الأدب ومؤرخيه.

ولست أشك أن أدباء العربية أنتجوا روائع (نثرية) ذات قيمة خالدة، غير أن أكثر النقاد والمؤرخين استولى على اهتمامهم الأدب الخاص، فركزوا عنايتهم أو كادوا على الكتابة الديوانية. ومنحوا ما بقى لديهم للمقامات.

ولو وسعوا دائرة نظراتهم، ولم يقصروها على الأدب الخاص الذى يكاد يكون رسميا، لوجدوا بين أيديهم أجناسا من الأدب النثرى عالية القيمة. وعن واحد من هذه الأجناس هو القصة، بل عن واحد من فروعها المتعددة هو القصة الفلسفية، أكتب هذا المقال.

وأقدم قصة فلسفية وصلت إلينا كانت مما ترجمه الطبيب حنين بن إسحاق العبادى (المتوفى سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) من اللغة اليونانية، تحت عنوان «قصة سلامان وأبسال». ولحسن الحظ، سلم نصها، فقام بطبعه أمين هندية فى مصر سنة ١٩٠٨/ ١٣٢٦.

مجلة الحرس الوطنى السعودية - السنة الثانية عشرة - العدد ١٠٨ - سبتمبر ١٩٩١ .

ومجمل القصة أنه وجد فى قديم الدهر ملك لليونان والرومان ومصر، يدعى هرمانوس بن هرقل السوفسطيقى، علمه الحكمة، ودبر أموره اقليقولاس الإلهى. ولما كان هذا الملك يؤمن بخبث النساء، فقد نفر منهن وامتنع من الزواج. ولما احتاج إلى ولد يرثه، ويتولى الحكم من بعده، دبر الحكيم له الأمر بما يشبه (أطفال الأنابيب) فى العصر الحديث، فأنجب طفلا ذكرا أسماه سلامان، ودفعه إلى مرضعة تسمى أبسال، وبنى هرما عزلهما فيه عن الناس. ولما شب سلامان أدرك جمال أبسال، فشغف بها وأراد أن يتزوجها. فاغتم الملك ووجه النصح بعد النصح لابنه، غير أنه لم يفلح فى التفريق بين الحبيبين. فعزم على قتل أبسال، ولكن الحكيم نهاه عن ذلك. وبلغ سلامان ما عزم عليه أبوه، ففر هو وأبسال إلى المغرب. فأظهر الملك أنه رق لحالهما واسترجعهما. ولكنه بقى يبذل المحاولات للتفريق بينهما، إلى أن أفلح فى إغراق أبسال. فحزن سلامان حزنا شديدا جعل اباه يعهد إلى الحكيم أمر مداواته. فاستخدم الحكيم علمه فى صرف هوى سلامان عن أبسال إلى الزهرة ثم إلى الحكمة. فتخلص من عشقه. وعندما آل الحكم إليه، كان ملكا صالحا صدرت منه عجائب وغرائب. وأمر أن تدون قصته وتحفظ فى أحد الهرمين اللذين بناهما الحكيم. وبعد الطوفان، حاول أفلاطون أن يدخل إلى الهرم والوصول إلى القصة فأخفق. فأوصى تلميذه أرسطو بها، فأفلح فى الدخول بمساعدة الإسكندر المقدونى. ولكن الإسكندر أمره ألا يأخذ من الهرم إلا الألواح التى دونت القصة عليها، ففعل. ثم أغلق الهرم ثانية.

وقد أشار ابن سينا إلى أن هذه القصة رمزية، وقال فى كتاب «الإشارات»: «فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، وسرد عليك، فيما تسمعه،

قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، وأن أبسال مثل ضـرب لدرجـتك فى العـرفـان، إن كنت من أهله. ثم حل الرمـز إن أطقت»(١).

وكان الذى حل الرموز هو نصير الدين محمد بن محمد الطوسى (١٢٧٤/٦٧٢) قال: «الملك: هو العقل الفعال. والحكيم: هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه. وسلامان: هو النفس الناطقة. فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات. وأبسال: هى القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس وتألفها. وعشق سلامان لأبسال: ميلها إلى اللذات البدنية. ونسبة أبسال إلى الفجور: تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب: انغماسهما فى الأمور الفانية البعيدة عن الحق. وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط. ورجوع سلامان إلى أبيه: التفطن للكمال، والندامة على الاشتغال بالباطل. وإلقاء نفسيهما فى البحر: تورطهما فى الهلاك؛ أما البدن، فلانحلال القوى والمزاج؛ وأما النفس فلمشايعتها إياه. وخلاص سلامان: بقاؤها بعد البدن. واطلاعه على صورة الزهرة: التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية. وجلوسه على سرير الملك: وصولها إلى كمالها الحقيقى. والهرمان الباقيان على مرور الدهر: الصورة والمادة الجسمانيتان»(٢).

كذلك كتب ابن سينا (٣٧٠- ٤٢٨/ ٩٨٠- ١٠٣٧) قصة بالاسم نفسه: مجملها أن سلامان وأبسال كانا أخوين، وكان أبسال أصغرهما سنا، وقد تربى بين يدى أخيه. ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا

عالما عفيفا شجاعا. فعشقته زوجة سلامان. وقالت لسلامان: «اخلطه بأهلك لتتعلم منه أولادك». فطلب منه سلامان ذلك، فأبى أبسال. فقال له سلامان: «إن امرأتي بمنزلة أم لك» فوافق على الدخول. فأكرمته زوجة أخيه في أول الأمر غير أنها انتهزت فرصة خلوة لهما فأظهرت حبها له. فانقبض أبسال عنها واعتزل. فلجأت إلى الحيلة، وطلبت من سلامان أن يزوج أخاه بأختها لتملكها به. وفي الوقت نفسه قالت لأختها: «إني ما زوجتك لأبسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي أساهمك فيه». وقالت لأبسال: «إن أختي بكر حيية، فلا تدخل عليها نهارا. ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك».

وفي ليلة الزفاف نامت امرأة سلامان في فراش أختها. فدخل أبسال عليها، فلم تملك نفسها وبادرت بضمه إلى صدرها، فارتاب أبسال هامسا في نفسه: «الأبكار لا تفعل مثل ذلك». وحينئذ لاح برق وسط الغيوم، فأضاء الغرفة. فأبصر أبسال وجهها. فأزعجها، وخرج عازما على مفارقة البيت. وقال لسلامان: إني أريد أن أفتح لك البلاد، فإني قادر على ذلك». وأخذ جيشا، وحارب أمما، وفتح بلادا لأخيه: برا وبحرا، وشرقا وغربا، من غير منة عليه. وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

ولما رجع إلى وطنه، وهو يحسب أنها نسيته، عاودت مراودته، فأبى. وظهر لهم عدو فوجه سلامان أبسالا إليه في جيوشه. ففرقت المرأة في قواد الجيش أموالا لينفضوا عنه في أثناء القتال. ففعلوا، فأصابته الجراح وظفر به الأعداء. ولكنهم ظنوه ميتا فتركوه. فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش، ألقمته ثديها، فاغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفي.

ورجع أبسال إلى سلامان، وقد أحاطت به الأعداء، وكادوا يفتكون به، فكر عليهم وبددهم وأسر عظيمهم ووطد الملك لأخيه. ولم تكف المرأة عن محاولاتها ودسائسها. وإذ يئست منه، واطأت الطاهى والطاعم فسقياه سما.

فاغتم سلامان لموت أخيه، وزهد فى الملك واعتزل يناجى ربه، فأوحى إليه جلية الحال. فسقى المرأة والطاهى والطاعم ما سقوا أخاه من سم، فلقوا حتفهم(٣).

وفسر الطوسى رموز هذه القصة أيضا. فذهب إلى أن سلامان مثل للنفس الناطقة. وأبسال للعقل النظرى المترقى إلى أن حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال. وامرأة سلامان: القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، كما سخرت سائر القوى لتكون عونا لها فى تحصيل مآربها. وإباؤه: انجذاب العقل إلى عالمه. وأختها التى أملكتها: القوة العملية المسماة بالعقل المطيع للعقل النظرى، وهو النفس المطمئنة. وتلبيسها نفسها بدل أختها: تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيسة. والبرق اللامع من الغيم المظلم: هو الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهى جذبة من جذبات الحق. وإزعاجه للمرأة: إعراض العقل عن الهوى. وفتح البلاد لأخيه: اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها إلى العالم الإلهى، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم أمور المنازل والمدن، ولذلك سماه بأول ذى قرنين، فإنه لقب لمن كان ملك الخافقين. ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ

الأعلى، وفتور تلك القوى: لعدم التفاته إليها. وتغذيه بلبن الوحش: إفاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا التالد. واختلال حال سلامان: لفقده اضطراب النفس عند إهماله تدبيرها شغلا بما فوقها. ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن. والطاهى: هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام. والطاعم: هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن: وتواكلهم على إهلاك أبسال: إشارة إلى اضمحلال العقل فى أرذل العمر، مع استعمال النفس الأمارة لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز(٤).

وألف ابن سينا قصة رمزية ثانية سماها «رسالة الطير». استهلها بمقدمة بحث فيها عن صديق، من إخوان جمعهم الحب فى الله، يهبه سمعه ليصّب فيه شيئا من أشجانه. ونعى على البشر طاعتهم الشهوات، وقد أنارت العقول جبلتهم. ثم تصور نفسه وجماعة من أصدقائه تحولوا طيرا اقتنصها الصيادون، غير أنها استطاعت أن تفر دون أن تتخلص من القيود فى أرجلها، فطارت من جبل إلى جبل، لا تأبه لما تمر عليه من الوديان المزهرة، والجنان اليانعة، إلى أن وصلت إلى الملك الأعظم، الذى لا يستطيع غيره أن ينقذها من أغلالها. ولحظت مقلها جماله، وعلقت به أفئدتها. فهو الملك الذى حصل جمالا لا يمازجه قبح، وكمالا لا يشوبه نقص. فكل كمال فى الحقيقة حاصل به.

وواضح أن القصة ترمز إلى رياضة الصوفى من أجل الارتفاع إلى الله. فالطير هم الصوفية، والأغلال هى القوى والشهوات التى تقودهم، والوديان والجنان هى الملذات، والملك الأعظم هو الله سبحانه وتعالى.

وقـد أعـجب أبو حـامـد الغـزالى (٤٥٠-٥٠٥/ ١٠٥٨- ١١١١) بالقصة، فاحتذاها فى قصة بالعنوان نفسه. جعل أبطالها سربا من الطيور، تبحث عن ملك تنصبه عليها ليصلح شأنها. وبعد رحلة مليئة بالعقبات تصل إلى هدفها، وهو العنقاء. والقصة «رمز لطيف إلى أحوال المرء وترقيه إلى الله. وقد أراد بالطير جماعة البشر الذين يسعون فى أمور الروح ويطلبون الله. وكنى بالعنقـاء عنه تعـالى ملك الملوك ورب الأرباب. أما المحن التى تلقاها الطير فى سيرها إلى العنقاء فهى رمز إلى بلايا هذه الحياة وشدائدها التى تؤهل المرء - إذا صبر عليها وتجلد لها - لأن يحظى بمشاهدة الحضرة العلية، والدخول فى الجنان السرمدى»٥.

وقد أعجب عبدالسلام بن غانم المقدسى (المتوفى سنة ٦٧٨/ ١٢٨٠) بقصة الغزالى، وعاب بعض ما حشاها به مما لا يتصل بأحداثها اتصالا وثيقا. فاختصرها بحذف ما احتوت عليه من أشعار، وأصلح ما لم يرض عنه من عبارات. فجعل منها قصة رمزية، محكمة، واضحة اللغة وجميلتها.

ويبدو أن كثيرين فعلوا فعل ابن سينا والغزالى، أو اتخذوا من الطيور والحيوانات أبطالا لقصص فلسفيـة رمزية ذات اتجاه آخر، أو قصص غير فلسفية، ودونوها تحت عنوان «رسالة الطير».

وألف ابن سينا أيضا ما سماه «قصة حى بن يقظان». ويمكن إجمالها فى خروج أحد الرجال، فى أثناء إقامته بمدينة برزة، مع جماعة من رفقائه، إلى أحد المتنزهات. فبدا لهم شيخ جميل الطلعة، جمع بين إيغال السن وقوة الجسد، لم يكسبه المشيب إلا رواء من يشيب، يسمى حى بن يقظان. فمالوا إليه وتنازعوا الحديث فى مسائل شتى، انتهى بأن نصح حى الرجل أن يتبعه إلى الملك الواحد المطاع.

ونتبين من الأحداث والحوار أن اسم حى يرمز إلى العقل الفعال، ويقظان إلى القيوم الذى لا تأخذه سنة ولا نوم، وراوى القصة إلى الإنسان، ورفقته إلى حواسه وأهوائه وغرائزه، والحوار الذى جرى بينهم إلى رحلة الإنسان إلى المعارف الخالصة والحقائق العليا انتهاء إلى علة العلل، وعلم الفراسة الذى يهدى الإنسان إلى علم المنطق والفلسفة، إضافة إلى عدد آخر من الرموز الجزئية.

وواضح أن رسالة ابن سينا ليست قصة فنية، وإنما هى مشهد قصصى يعتمد أولا وأخيرا على الحوار الرمزى، ويكاد يخلو من الأحداث.

وأخيرا استعار أبو بكر محمد بن طفيل الأندلسى (قبل سنة ٥٠٦-٥٨١/ ١١١٠-١١٨٥) عنوان ابن سينا وأطلقه على رسالة له، وصل بها إلى قمة هذا النوع من القصص.

وقد استهدف ابن طفيل أن يبين (استطاعة العقل البشرى الوصول إلى الكمال التام بمجرد التفكير الذاتى، دون أى نقل أو تقليد أو تعليم أو إرشاد، أى بعبارة أخرى وصول العقل البشرى إلى معرفة الذات العليا وفرائض الدين منفردا دون الاستعانة بشئ آخر). وهو مبدأ نادى به من قبل ابن سينا فى «النجاة» ومحمد بن يحيى المعروف بابن باجة (٥٣٣/ ١١٣٩) فى «تدبير المتوحد». ولكن ابن طفيل أتى به فى قالب قصصى.

فصور طفلا، ينشأ فى جزيرة مهجورة، برعاية إحدى الظباء. فيمر بسبع مراحل من العمر، ينتقل فيها بين المعارف الدنيوية والدينية، ويجمل فيها التاريخ الحضارى للإنسان.

وأخيرا يلتقى بأبسال، الراهب الغائص وراء أعماق الدين، هاربا من جزيرة مأهولة مجاورة. وعندما تعلم حى الكلام، وجد أن ما وصل إليه منفردا من فكر يتفق مع ما عند أبسال من دين جاء عن طريق الوحى. وعرف أن وراء جزيرته جزيرة أخرى، وأنها مأهولة ببشر يعتنقون الدين نفسه، غير أنهم وقفوا عند القشور. فأراد أن يهديهم، وحمل أبسال على أن يأخذه إليهم. ولكن محاولاته المختلفة معهم أخفقت، واضطر أن يعود هو وأبسال إلى جزيرتهما المهجورة لمواصلة طريقهما فى التعبد.

وقد أخضع العلماء هذه القصة لكثير من البحوث. وكان من أول ما بحثوا عنه المصادر التى استقى منها ابن طفيل قصته. وقد أراحنا المؤلف نفسه، فاعترف بأنه:

– بث فيها ما أمكنه بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو على بن سينا(٥).

– وصف فيها قصة حى بن يقظان، وأبسال وسلامان اللذين سماهما الشيخ ابو على(٦).

ويستحق هذا القول وقفة للتحرى. فلم يأخذ ابن طفيل اسم أبسال وسلامان وحدهما من ابن سينا، بل أخذ معهما اسم حى أيضا. كذلك عرفنا أن الاسمين الأولين وجدا عند حنين بن إسحاق قبل ابن سينا. وهناك من يقول بوجودهما فى التراث العربى الخالص. قال الطوسى: «ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب. فإن هاتين اللفظتين قد تجريان فى أمثالهم وحكاياتهم. وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان، يذكر أن ابن الأعرابى (١٥٠–١٢٣١/ ٧٦٧–٨٤٥) أورد فى كتابه الموسوم «بالنوادر»

قصة، ذكر فيها رجلين وقعا فى أسر قوم. أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان، والآخر مشهور بالشر اسمه أبسال من قبيلة جرهم. ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ من الأسر. وأبسال الجرهمى — لشهرته بالشر — أسر حتى هلك. وصار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وهلاك أبسال صاحبه». وما لبث صاحب هذا القول أن عقب عليه بما يضعفه، قال: «وأنا لا أذكر ذلك المثل، ولم تتفق لى مطالعة هذه القصة من الكتاب المذكور. وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب هنا (أى قصة ابن سينا) لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب. فإن كان ذلك كذلك فسلامان وأبسال ليسا مما وضعهما الشيخ»(٧).

ونحن نوافق صاحب هذا القول فى عدم العثور على هذين الاسمين فى التراث العربى القديم، وفى الشك فى كونهما فى كتاب «النوادر»، وفى كون ابن سينا لم يبتكرهما. ثم نضيف أنه أخذهما من حنين بن إسحاق.

وذكر غوميز أن ابن طفيل استعار إطاره القصصى من أسطورة كانت شائعة أيامه فى اسبانيا، تحت عنوان «الصنم والملك وابنته». وتقول إن الإسكندر المقدونى وصل خلال أحد فتوحاته إلى جزيرة «آرين» فوجد فيها تمثالا، عليه نقوش تقول إن صاحبه حفيد لأحد الملوك، وإن والدته ألقت به فى اليم، إثر ولادته، خشية افتضاح أمرها. فحملته الأمواج إلى جزيرة نائية غير معمورة. فالتقطته ظبية وأرضعته وحضنته، ونما الطفل فى رعايتها، وعرف كيف يدبر أموره. وفى أحد الأيام التقى الشاب برجل فى الجزيرة رافقه وعلمه. ولم يكن هذا الرجل إلا والده، الذى كان و زير جده، فأحبته أمه وتزوجته دون علم أبيها الملك. وبقى الأب المنفى والابن الطريد فى

الجزيرة إلى أن مر بهما مركب حملهما إلى الجزيرة المأهولة. وهناك عرف كل منهما حقيقة الآخر(٨).

ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن ابن طفيل استقى من القصص الدينية التي روجها المفسرون المسلمون. فاعتمد على قصة آدم ـ عليه السلام- في تصويره تكوين حي من الطين؛ وعلى قصة موسى - عليه السلام - في الخبر الثاني عن ولادة حي وإلقائه في اليم، وربما على قصة نوح - عليه السلام- في دعوته أهل الجزيرة المأهولة إلى ما آمن أنه الدين الصحيح وما قابلوه به من إعراض وسخط.

واستقى من الشعائر الإسلامية الفرائض التي أعلنها، وبخاصة الطواف في الحج، ومن القصص الشعبية المسرح الذي أدار عليه الأحداث، وهو جزيرة الواقواق، التي شهرتها ألف ليلة وليلة، وقصص الرحالة المسلمين.

ومهما يكن من شئ فقد أحسن ابن طفيل صهر هذه العناصر وإعادة سبكها في شكل جديد مترابط متناغم. قال غرسية غوميز عنها وعن قصة الصنم: «وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الأدبية ذات الحيوية المتصلة، والتي تبدو حقيقية وإن كانت من نسج الخيال، السبيل إلى عرض نظرية المفكر المتوحد ونظريات فلسفية أخرى. وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقا بديعا. بل ضمت هذه الحكاية نقطة ظاهرة استطاع ابن طفيل أن يفرغ فيها أفكاره. ومن هنا نتج هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية، واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكارا ومنطقا وقوة شاعرية أن يبتدع منها أثرا من أعظم ما أطلعته القرون الوسطى»(٩).

وقال فاروق سعد: «ولكن القيمة الحقيقية لقصة حي بن يقظان لا تقوم على فرادة فكرة موضوعها فحسب، بل أيضا على ما يتميز به بناؤها من ابتكار، وما تتسم به معالجتها من براعة. بحيث أنه يمكن اعتبار قصة حي بن يقظان قصة ناضجة فنيا نضجا تاما وعلى مستوى أدبي رفيع، ليس بالنسبة لعصرها، بل بالنسبة لكل زمان ومكان..»(١٠).

ولهذا السبب كثرت ترجمتها إلى اللغات المتعددة:

– فترجمها موسى النربوني إلى اللغة العبرية سنة ١٣٤٩م.

– وإدوار بوكوك الابن، إلى اللاتينية سنة ١٦٧١م.

– والى الإنجليزية جورج كيث سنة ١٦٧٤ ثم جورج أشول سنة ١٦٧٦م، ثم سيمون أوكلي سنة ١٧٠٨، ثم برومل سنة ١٩٠٤.

– وإلى الهولندية الفيلسوف سبينوزا سنة ١٦٧٢.

– وإلى الألمانية جورج بريتوس سنة ١٧٢٦ ثم أيكورن سنة ١٧٨٣.

– وإلى الاسبانية بونز بويغس سنة ١٩٠٠، ثم غونثالث بالنثيا سنة ١٩٣٧م.

– والى الفرنسية ليون غوتيه سنة ١٩٣٦.

– وإلى الفارسية فضل الله بن جهان الهيجي الأصبهاني(١١).

كذلك خلفت القصة آثارا في عدد كبير من القصص، ومن الأنواع القصصية. فمن المظنون أنها أثرت في قصة النقادة El Criticon للكاتب الأسباني غراسيان، وروبنصن كروزو للكاتب الانجليزي دانيل ديفو، وسلامان

وأبسال للشاعر الفارسى جامى، وكتابى الأدغال للإنجليزى رديارد كبلنج. ومن ثم قصص طرزان الذائعة الصيت(١٢).

واتخذ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى (٥٤٩-٥٨٧/ ١١٥٤- ١١٩١) الاسم نفسه عنوانا لقصته، التى سماها أيضا «قصة الغربية الغربية»، واتجه فيها اتجاها صوفيا واضحا.

ويمكن أن نجملها فى أنه سافر مع أخ له يدعى «عاصم» (رمز الفعل الذى يعصم من يتبعه من تضليل الحواس) فوصلا إلى القيروان، القرية الظالم أهلها (رمز الدنيا) فأحاط بهما الظالمون، وسجنوهما فى قاع بئر مظلم (رمز الغرائز والحواس). فأتاهما هدهد برسالة من أبيهما الشيخ المشهور باسم «هادى بن أبى الخير اليمانى» (رمز الشريعة). فاستقلا سفينة النجاة تاركين الآخرين من الضالين موعدهم الصبح ليحل عليهم العذاب. ثم أغرقا السفينة مخافة ملك كان يأخذ كل سفينة غصبا (إشارة إلى الهداية بالحكمة المشرقية). ثم مرا بمدينة يأجوج وهداهما الموت (رمز النفس الخيرة) إلى بحر الحقيقة. فصعدا إلى أبيهما وتخلصا من الدنيا. وفى الحضرة العلية بكى مما لقى من ظلم فى القيروان، غير أنه أنبىء أنه عائد إليها. فانزعج وتوسل ألا يعود. ولكنه يخبر بحتمية العودة إليها ثم يصعد مرة ثانية فى يسر، ويبقى فى جوار الله.

وذهب د. محمد غنيمى هلال إلى أن السهروردى أشار بهذه النهاية إلى مذهب التناسخ(١٣).

ولكن أحمد أمين رأى أنه أراد أن يبين المرحلة الأخيرة للرقى عند الإنسان، وهى اتصاله بالله، وانكشاف العالم، والتغلب على العقبات التى

تعترضه من شهوات وطباع وغرائز، لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير وإلهام من الله(١٤).

وقارن أحمد أمين بين قصتي ابن سينا وابن طفيل، فذكر أن ابن طفيل - من الناحية الأدبية- أرقى من ابن سينا بكثير، من حيث اللغة والأدب. فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة. ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا . ففي كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقي معلوماته اللغوية من المعاجم لا من كتب الأدب، فجاءت في بعض الأحيان نابية. أما ابن طفيل فيستقي معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين بها، فجاءت عباراته أنصع وأبلغ. ثم إن ابن سينا اعتاد التعبير الفلسفي أكثر واعتاد التعمق. فجاءت عبارته عميقة كل العمق، غامضة كل الغموض(١٥).

وقارن بين القصص الثلاث فقال: لئن كان حي بن يقظان - في نظر ابن سينا - هو العقل الإنساني، وفي نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثا منقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها، فإن حي بن يقظان عند السهروردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله، وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه، ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء. فابن سينا جعله عقلا متفلسفا، وابن طفيل جعله إنسانا عاقلا ومتصوفا، والسهروردي جعله إنسانا متصوفا بلغ به التصوف إلى حد المعرفة. ورموز ابن طفيل قريبة المنال، أما رموز ابن سينا فغامضة، ولكنها مع غموضها أخف من رموز السهروردي(١٦).

أهم المراجع:

١ – الأدب المقارن، للدكتور محمد غنيمى هلال– الطبعة الثالثة– القاهرة– مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٢م.

٢ – تسع رسائل فى الحكميات والطبيعيات لابن سينا– مصر – مطبعة هندية بالموسكى – ١٣٢٦/ ١٩٠٨.

٣– حى بن يقظان لابن طفيل الأندلسى– تحقيق وتقديم وتحليل د. جميل صليبا ود. كامل عياد – الطبعة الخامسة – دمشق – مطبعة جامعة دمشق – ١٣٧٢/ ١٩٦٢م.

٤– حى بن يقظان لابن طفيل – تقديم وتحقيق فاروق سعد– الطبعة الثانية – بيروت دار الآفاق الجديدة – ١٩٧٨م.

٥– حى بن يقظان، لابن سينا، وابن طفيل، والسهروردى – تحقيق أحمد أمين – مصر – دار المعارف – ١٩٥٢م.

٦– قصة سلامان وأبسال– ترجمة حنين بن إسحاق – طبعت فى آخر (تسع رسائل) رقم ٢.

قصص الحيوان

أريد القصص التى يجريها القاص على ألسنة الحيوان للعظة والتهذيب الخلقى، هذا النوع من القصص قديم وجد فى الجاهلية خاصة فى الأمثال ولكنه كان شفويا غاية فى القصر، أما ما أعالجه هنا فقصص مدونة ذات طول. وأقدم نماذجها كتاب كليلة ودمنة الذى ترجمه عبد الله بن المقفع (٢:١/ ٧٥٩) عن البهلوية وهو مجموعة من القصص الهندية أريد بها توجيه الحاكم إلى السياسة المثلى، وقد أفلح ابن المقفع فى الترجمة.

وفى استخدام أسلوب عربى، لم يختل إلا فى مواضع معينة وتعابير خاصة، استعصت على قلمه الفارسى الأصل، غير أن القراء أصلحوا كثيرا من هذه المواضع بعد ذلك. وقد أعجب الأدباء العرب بهذا الكتاب فاحتذاه كثيرون فى كتب من تأليفهم، أشار إليهم ابن النديم فى فهرسته. وكتب بعضهم قصصا تحاكى قصصه ثم أضافها إليها فدخلت فى الكتاب، ونظمه بعضهم شعرا مثل أبان بن عبد الحميد اللاحقى (حدود ٢٠٠/ ٨١٥) وسهل بن نوبخت وابن الهبارية (٥٠٤/ ١١٠٠) وعبدالمؤمن بن الحسن الصاغانى (٦٤٠/ ١٢٤٢) وجلال الدين الحسن بن أحمد النقاش. ولم

يقتصر الإعجاب على العرب وحدهم بل تعداهم إلى غيرهم فترجموه إلى لغاتهم. وقد أحصى فكتور شوفان مالا يقل عن ثلاثين ترجمة إلى اللغات اليونانية والسلافية والإيطالية والإنجليزية واللاتينية والأسبانية والفرنسية والألمانية والدنماركية والهولندية والروسية من اللغات الأوربية وإلى السريانية والعبرية والتركية والفارسية والملقية من اللغات الشرقية بل ترجم أربع مرات إلى اللاتينية، وثلاث مرات إلى الإنجليزية والإيطالية، ومرتين إلى الفرنسية والأسبانية والعبرية والفارسية.

ودفع الكتاب ــ ولازال يدفع ــ كثيرا من الرسامين إلى رسم قصصه فى رسوم ملونة جميلة. واحتذى سهل هارون كتاب كليلة ودمنة فى كتابين: سمى أولهما ثعالة وعفرة وهو ضائع، وسمى الثانى النمر والثعلب، وقد طبعه عبد القادر المهيرى فى تونس، ويصرح الكتاب فى مقدمته أنه يأتى بالمواعظ والحكم، ثم يسرد قصة بطلها ثعلب مثال العقل والحكمةوالدهاء، يستطيع أن ينال رضا الذئب أولا والنمر ثانيا على الرغم من الخصومة والحرب بينهما، وينتهى الكتاب بمجموعة من الحكم والأقوال الرصينة السائرة تلقى فى اختبار يجريه النمر ووزراؤه على الثعلب.

وألف أبو العلاء المعرى (٤٤٩/ ١٠٥٧) كتابين: أحدهما ضائع، وهو كتاب القائف الذى قيل عنه: على معنى كليلة ودمنة، وقال محمد بن عبدالغفور الكلاعى: لأبى العلاء فيه إحسان مشهور، وإبداع كثير موفور، وهو أكثر من كتاب كليلة ودمنة ورقا، وأفسح طلقا، وأطيب شمسا وعبقا. ولكن المقتبسات الباقية منه تدل على أنه لم يكن تقليدا لكليلة ودمنة، وإن جاء على لسان الحيوان للعبرة والعظة، غير أن راويه إنسان.

أما الكتاب الثانى فقد وجد وطبع، وهو رسالة الصاهل والشاحج، والتى ألفها تحت إلحاح من أبناء أخيه، لكى يرفع إلى والى حلب شكواهم التى تتعلق بأرض لهم قاحلة فرض عليها الجباة خراجا لا تستحقه. ويلتقى كتابا كليلة ودمنة والصاهل والشاحج فى واحدة، إذ لا يرويهما إنسان بل يتحاور فيهما حمار (الشاحج) معصوب العينين، كثير الهموم مع فرس (الصاهل) هو فى طريقه من مصر إلى حلب بشأن المظلمة، يريد الحمار أن يحملها الفرس إلى الوالى ويختلف الاثنان فيقترح الفرس أن يحتكما إلى فاختة (حمامة)، فيرفض الحمار ويتهمها بالكذب والحمق ويقترح أن يحتكما إلى أبى أيوب (بعير). وتسمع الحمامة فتغضب وتسرع إلى الجمل فتكيد للحمار فيهاجمه الجمل ويتعقد الموقف، وإن قبل أخيرا الشكوى، ثم يفد ثعلب تقوم صداقة بينه وبين الحمار، فيقبل أن يأتيه بعد كل واحدة من جولاته بأخبار الناس فى حلب، وعندئذ تنتهى الرسالة.

ويختلف السرد القصصى فى الكتابين. فعلى حين يتضح الشكل القصصى فى كليلة ودمنة نجد نهج أبى العلاء الذى يقوم على الاستطراد والخروج إلى المسائل اللغوية والصرفية والأدبية واضحا فى كتابه، فهو قريب الشبه برسالة الغفران.

القصص الاجتماعية

أريد القصص التى تصور فئات وطبقات ورجال اشتهروا فى المجتمع العربى. ويمكن أن نضع تحت هذا النوع أنواعا متعددة من القصص، مثل قصص الحب والتفكه والفروسية والتاريخ وغيرها.

فإذا كادت القصص الغرامية التى شاعت فى السمر دارت حول الحب العذرى فإن القصص الغرامية فى عصور التدوين عنيت إضافة إلى ذلك

بالحب الماجن والشذوذ الجنسي مثل كتب قصص النساء والباه، والغلمان، والسحاقات، والخضخضة أو جلد عميرة، والخنث والفتاة التى عشقته، وعاشق البقرة.. إلخ وراجت القصص الفكاهية التى تتناول رجلا واحدا مثل أشعب وطفيل أو جماعة مثل أخبار الحمقى والمغفلين، بل بلغ من عنايتهم بالقصص الاجتماعية أن ترجموا لونا منها في عهد مبكر، قيل إن عمر بن الخطاب لما جاءته خزائن يزد جرد بعد فتح المدائن أعجب بما تحتوى عليه من قصص العدل والسياسة فأمر بترجمتها.

ومن أقدم كتاب القصة الاجتماعية وأهمهم الجاحظ، الذى حكى عن فئات متعددة فى المجتمع العربى كالقيان واللصوص والترك والسود والنساء والعامة.. إلخ. وتتمثل القصةعنده فى كتابه البخلاء خير تمثل، فإنه يورد فيه نوادر البخلاء واحتجاج الأشحاء وما يجوز من ذلك فى باب الهزل، وما يجوز فى باب الجد، فيراوح بين الأحاديث الطويلة والرسائل المسهبة والطرف القصيرة والنوادر المقتضبة، ويحكى الحركات النفسية، ويصور بعض ملامحهم فى لمحات خاطفة، بأسلوبه البليغ.

ومن الكتب المهمة التى أصدرها القرن الرابع (العاشر)فى هذا النوع كتاب جامع التواريخ أو نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، للمحسن بن على التنوخى (٣٨٤/ ٩٩٤) وقد رمى التنوخى إلى مثل مارمى ابن الداية من كتابه، فقد أراد أن يقدم لقارئه، من آداب النفس، ولطافة الذهن والحس، ما يغنيه عن مباشرة الأحوال، وتلقن مثله من أفواه الرجال، وبحنكه فى العلم بالمعاش والمعاد، والمعرفة بعواقب الصلاح والفساد... ويجنبه من المكاره حتى لا يتوغل فى أمثالها، ولا يتورط بنظائرها وأشكالها»، ولكنه اتسع كل

الاتساع فيمن حدث بقصصهم حتى شمل كل فئات المجتمع، مثل الملوك والوزراء والكتاب والبخلاء والمتكبرين والظرفاء والأذكياء، إلى قطاع الطرق والمتلصصين والمشعبذين وغيرهم ممن شغلت قائمة أسمائهم صفحتين كاملتين من الكتاب.

واستمد التنوخى قصصه من الروايات الشفوية والمصادر المدونة والتجارب الشخصية. وعنى بما اتصل بالحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فجاء الكتاب صورة حية للمجتمع العباسى خاصة فى القرن الرابع/ العاشر.

ولم يحاول التنوخى أن يصنف قصصه فى أغلب الأحيان بل جاء بها دون ترتيب مقصود تجنبا للملل. وأوردها بعبارته الخاصة التى حرص فيها على التوازن والسجع فى كثير من المواضع. وأهمل ذلك فى السرد القصصى، فجاءت عبارته أقل إحكاما من عبارة ابن الداية، واكثر احتفاء بالزخرف.

ولم يصل إلينا غير ثلاثة أجزاء من الكتاب نشرها مرجليوث وترجمها إلى الإنجليزية. ولم يقف جهد التنوخى عند هذا الكتاب بل ألف كتابين آخرين: الفرج بعد الشدة، والمستجاد من فعلات الأجواد، أعلن فى الأول منهما أن كتبا ثلاثة سبقت كتابه بنفس العنوان ونقدها وأنه يرمى فى كتابه إلى زيادة الجمع والتوضيح والتصنيف. واستقى مادته من القرآن والحديث وقصص الأنبياء والأحداث القديمة والمعاصرة. ونال الكتاب الكثير من الإعجاب فاختصره على بن أبى طالب الخشاب الحلبى وغيره. وهذبه بتصرف محمد عوفى فى «جامع الحكايات وجوامع الروايات» ورفعه إلى

السلطان ايلتـمش فى دهلى بالهند (٦٠٧ ـ ٦٣٣/ ١٢١٠ ـ ١٢٣٥) وترجمة إلى الفارسية الحسين بن أسعد الدهستانى المؤيدى وقدمه إلى طاهر ابن زنكى (٥٥٧ ـ ٥٧١/ ١١٦٣ ـ ١١٧٥)، وإلى التركية القَاسم بن محمد. والمستجاد أصغر الكتب الثلاثة وأفصحها عبارة، وينقسم إلى قسمين: خصص أولهما لأفعال الكرماء من العرب، وأتى فيه بمئة وخمسين قصة، وثانيهما للأقوال الفصيحة التى وردت عن البلغاء من العرب، وعدتها سبعة وستون قولا.

ومن الكتب المهمة التى وصلت إلينا كتاب المكافآة لأحمد بن يوسف المصرى المعروف بابن الداية (نحو ٤٠٠/ ٩٥١) وينقسم إلى ثلاثة أقسام، ويحتوى القسم الأول على ٣١ قصة تدور حول مكافأة الإحسان بالإحسان، وعنوانها المكافأة على الحسن. ويحتوى القسم الثانى على ٢١ قصة تدور حول مكافأة الإساءة، وعنوانها المكافأة على القبيح. ويشتمل القسم الثالث على ١٩ قصة تدور حول من وقع فى شدة ثم تخلص منها، وعنوانها «حسن العقبى». فالأقسام الثلاثة إذن تدعو إل الخير وتنفّر من الشر؛ وتضم قصصا وقع بعضها فى مصر، وبعضها فى الشام، وبعضها فى العراق. وعاصر المؤلف بعضها واستقى بعضها الأخر من التاريخ وكتبها بلغة جزلة رصينة مرسلة لا تبالى بالزخرف الخارجى، وتقنع بالجمال الطبيعى للعربية.

وفى هذا القرن أيضا ألف محمد بن أحمد المطهر الأزدى حكاية أبى القاسم البغدادى يعرض يوما من حياة طفيلى بغدادى وقح، غير أنه فصيح اللسان وكأنما هو بطل إحدى المقامات، فوقفنا على كثير من غرائب العامة فى بغداد.

وألف محمد بن عبد الله بن ظفر (٥٦٥/ ١١٦٩) كتاب «سلوان المطاع فى عدوان الأتباع» وضمنه خمسة أقسام سمى كل واحد منها سلوانة. فكان القسم الأول فى التفويض والثانى فى التأسى، والثالث فى الصبر، والرابع فى الرضى، والخامس فى الزهد. وصرح المؤلف بأنه هو الذى اختارها ومنحها شكلها ولغتها: «فتوسعت بالتعبير بألفاظى عليها والتخيير بعلمى لها، نفثت فى صورها أرواح الأخلاق الزكية، وكسوت جسومها حلل الآداب العلوية الملوكية».

القصة الأدبية

وأريد بها القصة التى تتخذ من الآداب موضوعا لها، وأقتصر فيها على كلمة قصيرة عن رسالتى الغفران لأبى العلاء المعرى، والتوابع والزوابع لابن شهيد. والرسالة الأولى رحلة إلى الحياة الآخرة، ولقاء مع الأدباء المشهورين، وحوار معهم حول بعض المسائل الأدبية التى خلفوها، وتصوير للجحيم والنعيم. والثانية سياحة فى وادى عبقر، وحوار عن بعض القضايا الأدبية مع الجن الذين كان العرب القدماء يؤمنون أنهم يلهمون الشعراء أشعارهم. وأضاف إليهم ابن شهيد بقية الأدباء. وبين الأدباء خلاف شديد بين السابق والتابع منهما، وهل تأثر أحدهما بالآخر أو لم يتأثر، كما يوجد خلاف طويل بين الأدباء العرب وغيرهم حول تأثير رسالة الغفران وما ترويه القصص الشعبية الإسلامية عن الإسراء والمعراج فى الكوميديا الإلهية للشاعر الإيطالى دانتى (١٣٢١).

وعرف النثر العربى أنواعا أخرى من القصص، ولكن المقام ليس مقام الإحصاء، والأمر المهم أن الكثير من القصص العربية يتناول الحدث الواحد،

فيصور مشهدا واحدا فيه طرافة الحدث أو القول أو الشخص. ويستمد كثير منها من الحياة الجارية، ويدعى ذلك كثير أيضا ادعاءه أنه يحافظ على الواقع، ويختلط النهج التاريخى والدينى والفنى فيها فتمنح أخيرا العبرة أو التهذيب الخلقى، وتخلت اللغة فى القصص عن كثير من تقاليدها وزخرفها بل مستواها اللغوى أحيانا ولكن بعضها ـ وخاصة القصص الاجتماعية والأدبية ـ كانت قمة فى التعبير.

المقامة

استعملت كلمة المقامة منذ الجاهلية بمعنى المجلس أو من يكونون فيه، وفى العصر الإسلامى صارت بمعنى المجلس الذى يقوم فيه أحد الرجال بالوعظ وما يقوله ذلك الواعظ. ثم صارت بمعنى المحاضرة. وفى سنه ٣٨٢/ ٩٩٢ أصدر بديع الزمان الهمذانى جنسا أدبيا جديدا سماه المقامات، ربما لأنها حديث قصير أو لأنها تلقى فى مجلس واحد لقصرها.

وعندما نلتقط مقومات هذا الجنس فى مقامات الهمذانى ونتتبعها فيما صدر بعدها من مقامات، نجد بعضها بقى فيها كلها، وبعضها غلب على معظمها وتخلف عن قليل منها، وبعضها ساد على بعضها وترك بعضها الأخر. والخاصة الأساسية التى توجد فى جميع المقامات البديع فالمقامات تلتزم السجع، وتتعمد الجرى وراء الزخرف من جناس وطباق ومحسنات لفظية لاتبرأ مقامة من البديع فى أى عصر من العصور لأن المؤلف يسعى إلى هدف تعليمى، فهو يريد أن يلقن القارئ مجموعة من التعابير البليغة فى نظر ذلك العصر، ولهذا السبب ساد السجع والبديع والألفاظ الغريبة

المقامات، وإن كانت مقامات الحريرى أكثر غرابة من مقامات الهمذانى. ولم يكتف أبو الطاهر محمد بن يوسف السرقسطى (٥٣٨/ ١١٤٣) بما فعل غيره، وأراد أن يتفوق عليهم، فصعب على نفسه المسالك، والتزم فى نثرها ونظمها مالا يلزم من اتحاد حرفين لا حرف واحد فى القافية والسجع، والخاصة الأساسية الثانية القصر ليسهل حفظها. ويمكن أن نجمل الخصائص الغالبية فيما يلى:

ـ ادعاء وجود راو يلتقى بالبطل كل مرة، ويحكى أخباره، وهو عند الهمذانى عيسى بن هشام، وعند الحريرى الحارث بن همام، ولم يقتصر بعض الأدباء مثل عبد الله بن محمد بن محمد بن ناقيا (٤٨٥/ ١٠٩٢) على راو واحد بل جعلوا لكل مقامة من مقاماتهم راويها الخاص. واستغنى بعضهم مثل محمود بن عمر الزمخشرى (٥٣٨/ ١١٤٤) وجلال الدين السيوطى (٩١١/ ١٥٠٥) عن الرواة.

ـ ابتكار بطل واحد للمقامة أو التقاطه من الحياة، وهو عند الهمذانى أبو الفتح الإسكندرى وعند الحريرى أبو زيد السروجى. وكما استغنى الزمخشرى والسيوطى عن الراوى استغنيا عن البطل أيضا.

ـ جعل البطل أديبا يتصف بالدهاء والقدرة على التنكر والحيل، ويمتلك ناصية الفصاحة ويشتغل بالكدية، فينتزع إعجاب المستمعين وأموالهم بما يلقى أمامهم من زخرف القول.

ـ اتخاذها شكل الحكاية القصيرة ذات الحوار ماعدا مقامات الزمخشرى والسيوطى التى تشبه الرسائل. وقد أدى هذا الشكل إلى منازعات متعددة.

فقد عدها بعض الأدباء قصصا، وأعلن بعضهم أنها قصص ناضجة معتمدا على بعض المقامات التى تؤيدهم. ونظر بعضهم إلى مقامات أخرى، فلم يجد مقومات القصة القصيرة فأنحى عليها باللوم والتحقير. والرأى الحق هو الذى ينظر إلى هذه المقامات فى إطار عصرها، فيرى فيها حكايات مكتملة وأخرى غير مكتملة، لأن المؤلف كان يعنى باللغة أكثر من الحدث.

ـ تتخذ كثير من المقامات الكدية موضوعا لها، ولكنها لم تهمل غيرها كل الإهمال، فقد كتب الهمذانى والحريرى والزمخشرى وابن الجوزى (٥٩٧/ ١٢٠١) وغيرهم فى الوعظ، والحريرى وابن الصيقل الجزرى (٧٠١/ ١٣٠١) فى الفقه والنحو، والحريرى وناصيف بن عبد الله اليازجى (١٢٨٧/ ١٨٧١) فى الشعبذة اللفظية والإلغاز، والهمذانى فى المدح والنقد الأدبى، ومحمد بن أبى بكر الرازى (بعد ٦٦٨/ ١٢٧٠) فى وصف حمام أودواة أو قلم أو فرس، والسيوطى فى وصف الطيب والزهور والمفاخرة بينها، وغير ذلك من موضوعات، وفى العصر الحديث اتخذ بعض الكتاب من المقامة وسيلة للنقد السياسى والاجتماعى.

ـ وغريب أن كثيرا من الكتاب التزم أن يكتب خمسين مقامة منذ فعل الهمذانى ذلك وتبعه الحريرى مثل السرقسطى وابن الجوزى وابن الصيقل.

وقد أجمع مؤرخو الأدب على أن الهمذانى هو الذى وضع قواعد المقامة الفنية، وصاغ نماذجها الناضجة ثم اختلفوا فى المصادر التى استقى منها. فأعلن جرجى زيدان أنه اقتبس نسقه فيها من أستاذه اللغوى أحمد بن

فارس، (٣٩٥/ ١٠٠٥). ولكن الاتفاق واقع الآن على أنه عارض فيها أحاديث محمد بن الحسن بن دريد (٣٢١/ ٩٣٤). وأضاف الدكتور شوقى ضيف إليها أقوال الأعراب وخاصة من اشتغل بالسؤال منهم. وبعض حكايات الجاحظ عن السائلين. ويضاف أيضا بروز طائفة المتسولين الذين سموا بالساسانيين نتيجة لاختلال الأحوال الاقتصادية فى القرن الرابع، وقد كتب عنهم الثعالبى فى كتّاب يتيمة الدهر والهمذانى نفسه.

وتتفق أحاديث ابن دريد مع مقامات الهمذانى فى كونها نحو أربعين حكاية قصيرة، أجراها على ألسنة ناس مجهولين، وصدرها بسند، واعتمد فيها على العبارات المتوازنة، والألفاظ الغريبة والمسجوعة والحوار والدعابة، ونثر الأدعية والأمثال والمواعظ، وعرض الشمائل والبيئة العربية، وسعى إلى غاية تعليمية. فإذا كان من الأدباء من لجأ إلى الرجز أو غيره من بحور الشعر لتيسير التعلم والحفظ فإن ابن دريد وأصحاب المقامات لجئوا إلى الشكل القصصى لتيسير ذاك. وتتفق المقامات وأحاديث السائلين من الأعراب فى الموضوع والاعتماد على الفصاحة أوالولع بالسجع، ويتفق الهمذانى مع الجاحظ فى تناول الكدية ومعارف المكدين وحيلهم.

وأتم أبو محمد القاسم بن على الحريرى مقاماته سنة ٥٠٤/ ١١١٠ محاكاة للهمذانى. وعلى الرغم من ذلك بين الرجلين فروق واضحة. فمقامات الهمذانى أسهل مأخذا، وأقل تكلفا، واكثر ابتكارا للوقائع والحوادث وتصوير المجتمع، وأعذب فكاهة؛ ومقامات الحريرى أدق صنعة، وأنضج فنا، وأكثر تعمقا وتعقيدا فى اللغة، واحتواء للأمثال، ولذلك أقبل

الناس عليها إقبالا شديد حتى أجاز بيده سبعمئة نسخه منها، وكثر محاكوها وشارحوها مثل العكبرى (٥٣٨/ ١١٤٣) والمطرزى (٦١٠/ ١٢١٣) والشريشى (٦١٩/ ١٢٢٢) ثم توالت المقامات التى تحتذى الحريرى خاصة. ومن أشهر المؤلفين ـ غير من ذكرتهم ـ يحيى بن سعيد النصرانى (١١٩٣/٥٨٩) ومحمد بن إبراهيم الدمشقى (١٣٢٧/٨٢٧) وشهاب الدين الخفاجى (١٠٦٩/ ١٦٥٩) وأحمد عبد اللطيف البربير (١٢٢٦/ ١٨١١) ونقولا الترك (١٢٤٤/ ١٨٢٨) والشهاب الألوسى (١٢٧٠/ ١٨٥٤) وأحمد فارس الشدياق (١٣٠٤/ ١٨٨٧) وإبراهيم الأحدب (١٣٠٨/ ١٨٩١) وعبد الله باشا فكرى (١٣٠٧/ ١٨٩٠).

وخلفت المقامة الإبليسية للهمذانى أثرا مهما فى الأدب العربى. فقد أدارها مؤلفها حول لقاء عيسى بن هشام لإبليس فى أحد وديان الجن، وهو يطلب إبله التى فقدها، فأخذ يسأله عن الشعر والشعراء.. فإن هذا التصور هو الذى قامت عليه رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسى، (٤٢٦/ ١٠٣٥) رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى (٤٤٩/ ١٠٥٧).

ولا يقف الأمر عند هذا بل نجد أثر المقامات ـ ومقامات الحريرى خاصة ـ تعدى الأدب العربى إلى غيره من الآداب. فقد ترجمت فى القرن الثامن عشر إلى اللاتينية ثم إلى الألمانية والإنجليزية. وترجمها إلى العبرية اليهودى الربانى يهودا بن شلومو الحريرى، واحتذاها فى خمسين مقامة سماها سفر تحكمونى (أى كتاب الحكمة). واحتذاها الأدباء الفرس مثل القاضى حميد الدين أبو بكر بن عمر البلخى (٥٩٩/ ١٢٠٢) وأحد الأدباء

السريان كتب خمسين قصيدة على نمطها فى لغة مثقلة بالزخارف، ونشر جبريل قرداحى شعره فى بيروت سنه ١٨٨٩ .

وعندما عرف الأدباء العرب القصة فى الآداب الغربية، وأرادوا أن يحاكوها أثرت المقامة فيهم أثرا بعيدا. فجاءت أعمالهم شيئا بين القصة والمقامة إلى أن تخلصت من هذا الأثر. وبعثت المقامات ـ ومقامات الحريرى خاصة ـ كبار الرسامين العرب إلى رسم بعض مشاهدها فوصل إلينا بعض مخطوطاتها يحمل عددا من أجمل ما خلف الرسامون من الرسوم الملونة.

الكتـــاب

يكشف الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والأحاديث النبوية أن العرب أطلقوا كلمة الكتاب ـ وجمعها كتب ـ على الكتب المقدسة، والخط، والوثيقة، والصحيفة المدونة. واستخدموا عدة مواد للكتابة عليها مثل الجلد والقماش والنبات والعظام والحجارة والورق. وربما كان أول كتاب فى تاريخ العرب هو المصحف بعد أن جمع وكتب على صحف فى عهد أبى بكر.

ثم شاع استعمال الصحف فكثرت الكتب بمعنى الصحف المدونة التى يغلب على الظن أنها أشبه بالمذكرات تدون فيها المعلومات دون ضابط. وشاع إلى جوار هذا الاسم عدة تسميات أخرى مثل الدفتر والكراسة والمصحف. قيل إن علقمة بن قيس النخعى (٦٨١/٦٢ لم يفرغ من مصحفه حتى بعث إلى أصحابه يطلب الكراسة والكراستين والورقة والورقتين، وإن عروة بن الزبير أحرق كتبه فى الفقه يوم الحرة (٦٨٢/٦٣). وإن عكرمة وضع عند موسى بن عقبة حمل بعير من كتب عبدالله بن عباس (٦٨٧/٦٨)، وإن عبيدة بن عمرو السلمى المرادى (٦٩١/٧٢) محا كتبه عند موته... إلخ. وانتشر فى الوقت نفسه النساخون والوراقون مثل مطر

المعاصر للحسن البصرى. وعمرو بن نافع مولى عمر بن الخطاب، ومالك ابن دينار (١٣١/٧٤٨) وسلمة بن دينار الأعرج (١٤٠/ ٧٥٧).

ومن أشق الامور وأدعاها إلى الزلل البحث عن الأوليات ولذلك يحسن أن نتحسس الطريق فى سعينا وراء الكتب الأولى فى التأليف العربى. اطلعنا آنفا على ما قيل عن مجالس معاوية للسمر، وتدوينه فيها أخبار عبيد بن شرية، وأمثال صحار العبدى. ولكن الذى يعنينا الكتب التى دونها أصحابها يريدون بها التدوين المنظم ونشر المعرفة.

يرقى قليل من الإشارات المؤكدة إلى أمثال هذه الكتب إلى القرن الأول غير أن أكثرها يهبط إلى القرن الثانى. وربما كانت أقدم إشارة من هذا النوع إلى كتاب «المثالب» لزياد بن أبيه (٥٣/٦٧٣) الذى أصدره ليهاجم كبراء العرب انتقاما لنفسه. وتليها فى القدم إشارة إلى خالد بن يزيد (٨٥/٧٠٤) الذى تنسب له ثلاث رسائل فى الكيمياء والطب.

ثم يتوالى التأليف ممن توفوا فى القرن الثانى فى كثير من مجالات الثقافة العربية. فألف وهب بن منبه (١١٤/٧٣٢) أول كتاب فى التاريخ فى قصص الأنبياء وفى الأخبار وفى الفتوح وتاريخ اليمن، وأول كتاب فى القدر فى علم الكلام، وفى الحكمة والموعظة. وألف عبدالله بن أبى إسحاق (١٢٧/٧٤٤) كتاب الهمز فى النحو، وعبدالله بن المقفع كتابى الأدب الصغير والكبير وغيرهما، وهى أول كتب فى الأدب، وموسى بن عقبة الاسدى (١٤١/٧٥٨) أول كتاب فى المغازى، وأبان بن تغلب بن رباح (١٤١/٧٥٨) أول كتاب فى غريب القرآن، ومحمد بن السائب الكلبى (١٤٦/٧٦٣) أول كتاب فى تاريخ عرب الشمال وأصنامهم، وأول كتاب

في تفسير القرآن، وعوانة بن الحكم (٧٦٤/١٤٧) أول كتاب فى سيرة معاوية وبني أمية، ويونس بن سليمان الكاتب (٧٦٥/١٤٨) كتب الأغانى ومجردها، والقيان، والنغم والإيقاع، وهى أول ما ألف فى الموسيقا؛ وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (٧٦١/١٥٠) أول كتاب فى الحديث، ومعاوية بن عبيد الله بن يسار (٧٨١/١٧٠) كتاب الخراج، وهو أول كتاب فى الفقه، والخليل بن أحمد (٧٨٦/١٧٠) أول معجم وهو العين، وعبدالله بن المبارك (٧٩٧/١٨١) أول كتاب في التصوف، ومعاذ الهراء (٨٠٣/١٨٧) أول كتاب في الصرف، ويحيى بن زكريا الوادعى (٧٠٠/١٨٤) أول كتاب مصنف في الحديث. ثم تدفق السيل.

والمهم في هذه الحركة المتنامية النشاط الكتب التى تنتمى إلى تيار أدبى الطابع مثل الأدب والتاريخ والسيرة وعلم الكلام، وقد بدت بواكير هذه التيارات منذ عهد مبكر.

وطبيعى أننا لن ندرس هذه التيارات وكتبها لأنها لها مواضعها الخاصة ولكن تجب ملاحظة بعض الأمور. تعطينا هذه التيارات مجموعات من الكتب الرائعة التي لا تقل فى شئ عن أروع ما أنتجته الآداب العالمية. ويكفى أن أشير إلى كتب ابن المقفع والجاحظ والتوحيدى فى الأدب، والطبرى والمسعودى فى التاريخ، ومحمد بن إسحاق وابن عبدالحكم فى السير، وياقوت في التراجم، والمنقذ من الضلال للغزالى وطوق الحمامة لابن حزم فى السير الذاتية، وكتابات واصل بن عطاء والنظام والأشعرى فى علم الكلام.

ـ تعطينا الكتب نماذج من النثر الفنى دقيقة الإحساس باللغة العربية، شديدة التنبه إلى مواطن الجمال الطبيعى، الآتى من الفطنة إلى أسرار التركيب العربى الممتع والموحى.

ـ تكشف الكتب أن النموذج الطبيعى القائم على أسرار التركيب العربى بقى طويلا فى النثر العربى بل لم تجهز عليه غير عصور التخلف العثمانى عندما فقد الكتاب العرب إحساسهم بالعربية وغلبت عليهم الركاكة.

ـ اكتفى السجع بالتغلب على عناوين الكتب، وتلصص البديع إلى مقدماتها وبعض المواضع الشبيهة بالمقدمات فيها.

ـ ولكن الزخرف البديعى غلب على الكتب التى ترجمت للشعراء على القرون، ابتداء من يتيمة الدهر للثعالبى، فأفسد التراجم وأحالها إلى قطع أرجوانية لا مدلول حقيقيا لها. ثم انتقل منها إلى بعض الكتب الموسوعية الأخرى مثل مسالك الأبصار لابن فضل الله العمرى (١٣٤٩/٧٤٩) ثم انتقل إلى عدد من كتب التاريخ العامة. مثل كتاب الفيح القسى فى الفتح القدسى للعماد الاصفهانى.

تعقيب :

ـ تكشف هذه الجولة التى قمنا بها معا أن النثر العربى موغل فى القدم، وأن العصر الجاهلى عرف النثر كما عرف الشعر، غير أنه عرف نمطا خاصا به من النثر يقوم على الإلقاء العالى الصوت أو الحديث العادى، ويختلف عن الأنماط التى عرفتها عصور التدوين. ولذلك بعيد عن الصواب أن

يدعى أحد أن النثر إسلامى النشأة، وأن الجاهلية لم تعرف إلا أنماطا ساذجة يخطئ من يعدها من الفن.

ـ وتكشف أن النثر العربى غاية فى الثراء والتنوع، والإجادة. ولكن القدماء أخطئوا الطريق فى البحث عنه واتبعهم المحدثون. فضيقوا مجاله، وهبطوا بنماذجه، وقصروا مدارسه على التنوع الزخرفى.

ـ وتكشف أن النثر العربى وجد واختط طريقه منفردا ومستقلا. وفى الطريق التقى بأعمال أعجب بها عند الفرس واليونان والهنود والمصريين وغيرهم من الشعوب التى غزاها العرب واتصلوا بها، فنقلوها إلى العربية، وعربوها تعريبا كاملا فى مغزاها الخلقى، ولغتها، وروحها، واحتذوها بنماذج عسرت التفرقة بينها وبين الأصل.

ـ لا أحب أن أوازن بين أثر الأدب الفارسى واليونانى فى النثر كما فعل كثيرون. ولكنى لفت نظرى أن بعض ما نقل من الأدب الفارسى (الهندى الأصل) صار أحيانا تراثا عربيا تحتذيه الأجيال مثل كليلة ودمنة، واستحال أحيانا إلى تراث شعبى يعبر عن أحلام الشعب العربى الجديد وآلامه وآماله. أما ما نقل من الأدب اليونانى بعد الإسلام فحافظ على هويته اليونانية كما نرى فى القصص الفلسفية الرمزية ما عدا حى بن يقظان لابن طفيل.

ـ وتكشف أن كتب التاريخ وأمثالها تمثل القدرة اللغوية عند أدباء العصور المتأخرة تمثيلا أصدق من الأعمال الأدبية الخالصة التى كانت عبارة عن محفوظات تنقل من نص إلى نص وتكفى الإشارة إلى أمثال كتب ابن إياس والجبرتى للدلالة على ذلك.



الفصل الثالث



أعـلام
خطيب البادية ابن القريـة

اجتاح صحراء الجزيرة العربية موسم من الجفاف، أتى على ما فيها من زرع وكلأ، وأجهد الإنسان والحيوان، واضطر البدو بعد الصبر الطويل إلى مغادرة الصحراء إلى الأراضى الخصبة حول ذلك الوطن العزيز، دون أن يبعدوا عنه.

وكان من الذين قدموا عين التمر، على حافة الصحراء غربى الفرات، أعرابى أمي يسمى أيوب بن زيد، ويعرف بابن القرية، نسبة إلى جدته جماعة، التى كانت تلقب بهذا اللقب الذى يعنى الحوصلة. وفى أثناء تجواله بهذا الموضع رأى الناس يتوافدون على إحدى الدور الكبيرة، التى تدل على النعمة والسلطان، فاندس بينهم وسار إلى حيث يسيرون. وإذا بالموائد السخية تمد أمامه، وهو يأكل إلى الامتلاء دون رقيب أو حسيب.

وعندما امتلأ، التفت إلى جاره، وسأله عن المناسبة. فقال له: إن أمير عين التمر التى كانت من أعمال الحجاج بن يوسف، قد اعتاد أن يطعم الناس صباح مساء. فطاب المكان لابن القرية وصار يأتى كل يوم بابه للغداء والعشاء، ولبث فى البلد ما حلا له المكوث.

وفى ذات يوم ذهب ابن القرية **إلى الدار**، فإذا هى خالية ساكنة، لا وفود ولا موائد، وإنما سكون حائر، ينبئ عن **أمر** جلل، فاستولى الدهش والأسف عليه، واستفسر من بعض من رآه: **ما بال** الأمير اليوم لا يأكل ولا يطعم؟ فقيل له: اغتم لكتاب ورد عليه **من الحجاج**، عربىّ غريب، لا يدرى ما هو! ولما رأى ابن القرية حيرتهم، **وتطلعهم إلى** من يحل لهم رموز هذه الرسالة، التى قيل له إنها مكتوبة باللغة التى **كان** يتكلم بها فى صحرائه، بين أقاربه وأصدقائه، **قال** لهم: ليقرئنى **الأمير الكتاب**، وأنا أفسره إن شاء الله تعالى. ولا شك أن حاشية الأمير كانت **تنتظر الفرج** على يد هؤلاء الأعراب الذين وفدوا على عين التمر فى هذه السنين **العجاف**. ولذلك سرعان ما نقل الخبر إلى الوالى، فدعا به، وقرأوا عليه **الرسالة**، فكان يعرفهم الكلام ويفسره لهم، حتى عرفوا جميع ما فى الرسالة، **وهنا** قال الأمير: أفتقدر على جوابه؟ فقال: لست أقرأ ولا أكتب، ولكن **أقعد** عند كاتب يكتب ما أمليه.

وهكذا وصلت إلى الحجاج **رسالة عربية فصيحة**، لا تقل عن رسالته، بل تساميها وتسير معها فى الزحام. **فأحس** من فوره بأن هذه غير لغة كُتّاب الخراج الذين أخذوا العربية عن **دراسة** وكد، ولم يبلغوا بعد مبلغ الأعراب. وازداد هذا الاحساس حتى صار **يقينا** حين عارض هذه الرسالة على رسائل عامل عين التمر السابقة **فرأى الفرق بينها** شاسعا. واستولى حب معرفة هذا المتكلم القدير على الحجاج، **فكتب إلى** عامل عين التمر: «أما بعد، فقد أتانى كتابك بعيدا من جوابك **بمنطق غيرك**، فإذا نظرت فى كتابى هذا فلا تضعه من يدك حتى تبعث **إلىّ بالرجل** الذى صدر لك الكتاب، والسلام. وأراد ابن القرية أن يفلت من أنياب **هذا الأمير** العراقى الذى سمع عنه كثيرا من الأقاويل والشائعات، ولكنه **لم يستطع**، فقد كان قدره ينتظره هناك.

وسار ابن القرية على خير مركب حتى حط رحله بمقام الحجاج، أمير العراقين، وطاغية الأمويين. فسأله: ما اسمك؟ فقال: أيوب. قال: اسم نبي، وأظنك أميا تحاول البلاغة، ولا يستصعب عليك المقال. وكانت مقابلة جافة، ولكن أعقبها إعجاب مفرط من قبل الأمير، وصداقة مخلصة من قبل الخطيب. ودامت هذه الصداقة فترة، لا نعرف مداها، ولكن نعرف أن إعجاب الحجاج بابن القرية كان يزداد كل يوم، حتى وثق به في بعض سفاراته إلى عبد الملك بن مروان. ويظهر أن مساعي ابن القرية عند عبد الملك كللت بالنجاح، مما جعل الحجاج يعهد إليه بالسفارات التي تحتاج إلى شيء من لباقة، ومن حضور بديهة، ومن ذكاء لماح.

وكان يوم جلل، ثار فيه العراق وقامت قومة الفرس، وانقلبت الأرض جحيما، وكان على رأس الثائرين عبد الرحمن بن محمد بن الآشعث في سجستان (٨٠هـ/٦٩٩). وأرسل الحجاج صديقه الذي يعتمد عليه في الملمات، ليكون سفيره إلى الثائر الجبار، يحاول إدخاله في الصلح.

وما كاد ابن القرية ينزل بابن الأشعث حتى دعاه هذا إلى ارتقاء المنبر وخلع طاعة عبد الملك والحجاج وإلا كان مصيره القتل، فقال له: لتقومن خطيبا، ولتخلعن عبد الملك، ولتسبن الحجاج، أو لأضربن عنقك. ولم ينفع ابن القرية نقاش، أو لباقة، أو تعلل، فاضطر أن ينفذ ما أمره به ابن الأشعث، معتزما الاعتذار للحجاج، لو أمكنه الهروب إليه، وإبانة الآسباب التي أرغمته على ما فعل.

وخص ابن الأشعث خطيبنا بالتجلة والإكرام، وكان يطلب منه أن يملي على الكتاب ما يحب من رسائل، مثل رسالته المسجوعة إلى الحجاج التي يقول فيها: «وبعد فإن الله أنهضني لمصاولتك، وبعثني لمناضلتك، حين

تحيرت أمورك، وتهتكت ستورك، فأصبحت عريان حيران مهينا لا توافق وفقا، ولا ترافق رفقا، ولا تلازم صدقا...».

وانقضت شهور، وأخذت كفة الحجاج ترجح، حتى تم له النصر، وتشتتت جنود ابن الأشعث. وكان الحجاج يتخطف كبراءهم، ويقتلهم جملة وتفاريق، إلى أن وقع ذات يوم ابن القرية فى مخلب الحجاج. وحاول جهده الاعتذار، ولكن ما كان الحجاج ليقبل شيئا وإنما غرامه القتل والذبح.

وقف خطيب البادية أمام صديق الأمس، وقد صُلت على رأسه سيف صقيل يوشك أن يذهب بما بقى له من عمر. ولكن الحجاج أراد أن يتزود من هذه الجذوة التى لم تطفئها الحوادث، ولم يذهب بنارها خوف الموت المروع. فأخذ يسأله عن شعوب العالم الإسلامى والقبائل العربية، والمدن الإسلامية وهو يعطيه الجواب الشافى. قال الحجاج: أخبرنى عما أسألك عنه. قال: سلنى عما شئت. قال: أخبرنى عن أهل العراق؟ قال: أعلم الناس بحق وباطل. قال: فأهل الحجاز؟ قال: أسرع الناس إلى فتنة وأعجزهم فيها. قال: فأهل الشام؟ قال: أطوع الناس لخلفائهم. قال: أخبرنى عن العرب. قال: سلنى. قال: قريش؟ قال: أعظمها أحلاما وأكرمها مقاما. قال: فبنو عامر بن صعصعة؟ قال: أطولها رماحا وأكرمها صباحا. قال: فبنو سليم؟ قال: أعظمها مجالس وأكرمها محابس. قال: فأخبرنى عن الأرضين. قال: سلنى. قال: الهند؟ قال: بحرها درر، وجبلها ياقوت، وشجرها عود، وورقها عطر، وأهلها طغام كقطع الحمام. قال: فخراسان؟ قال: ماؤها جامد وعدوها جاحد. قال: فعمان؟ قال: حرها شديد، وصيدها عتيد...

وأخيرا أشار الحجاج للسياف أن اقطع رأسه، فاستمهله ابن القرية قليلا، ريثما يقول ثلاث كلمات كأنهن ركب وقوف يكّن مثلا بعده. قال: لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة، ولكل حليم هفوة. وما كاد ينتهى من كلامه حتى قطف رأسه، بإيماءة من الأمير الذىِ لم تكن الرحمة تعرف الطريق إلى قلبه. وخيم السكون على اللسان الذى كانت تتحدر عليه الدرر والدرر. وكانت نهاية ابن القرية المفجعة فى اليوم الثانى عشر من صفر فى العام الرابع والثمانين من الهجرة (٧٠٣م) ويقول الرواة إن الحجاج حين رأى الرأس ساكنا أمامه، انقبض صدره، واستولى عليه الندم، ولكن ما كان الندم ليرجع فائتا.

لم يكن الناس مستطيعين أن ينسوا تلك الفصاحة المتدفقة، وذلك اللسان الذلق، بين عشية وضحاها، وإنما مكثوا كثيرا يروى بعضهم لبعض نوادر ابن القرية، وما قاله فى اليوم الفلانى، وفى الفرصة الفلانية، ويتذاكرون حوادثه وأقواله بشئ كبير من التجلة والإعجاب. ومرت الأيام، وابتعد عهد الناس بابن القرية، فصار محورا تدور حوله القصص الخرافية والحقيقية، بل تجاوزت هذه القصص العرب إلى الفرس والترك.

فهذه إحداها تقول: إن رأس ابن القرية حين قطع انحدر نحو قدمى الحجاج، ثم اتجه إليه، وانفغر الفم، وانطلق صوت ينذر الحجاج بأنه سيقف أمام قضاء الجبار الأكبر بعد ستة أشهر، وأنه سيسأل عن هذا الدم الذى سفحه دون ذنب جناه.

وتقول ثانيتها، وهى قصة تركية: إن الحجاج رأى فى ليلة قتله ابن القرية حلما مزعجا رأى فيه أحد الملائكة يطالبه بدم الخطيب المصقع، ويحرمه من نعمة النوم ما بقى له من حياته.

وترى ثالثتها أن الحجاج كان يؤمه فى كل ليلة بومة تصيح على قصره: «القرية، القرية» فيستيقظ من نومه فزعا مذعورا، ويبيت طول ليله مسهدا مؤرقا، لا يعرف النوم طريقا إلى جفنيه.

ومضت القرون، وتراكمت القصص الخيالية، وجاء علماء جدد. فرأوا هذه القصص، وشعروا بعدم صحتها، وأنها ليست من واقع الحياة، فأنكروها، وأنكروا معها وجود شخص يسمى ابن القرية. يقول أبو الفرج الأصفهانى فى كتاب الأغانى: ثلاثة أشخاص شاعت أخبارهم، واشتهرت أسماؤهم، ولا حقيقة لهم، ولا وجود فى الدنيا، وهم: مجنون ليلى وابن القرية وابن أبى العقب الذى تنسب إليه الملاحم.

هذا هو خطيب البادية ابن القرية، فهل وجد حقًا شخص بهذا الاسم؟!!

عبدالله بن المقفع

من أقدم كتاب العربية وأعظمهم مكانة، فارسى الأصل، أجاد اللغة العربية واشتغل بالكتابة للكبراء. واشتهر بما ألف من كتب، وبما ترجم من الفارسية إلى العربية.

وقد اتسعت دائرة ترجماته فشملت المنطق، والنظم الحضارية، والأدب، وعارض نظام الحكم العباسى، والخليفة المنصور خاصة، وكتب عما رآه نقصا أو عيبا جهراً ورمزا. فألف رسالة الصحابة، والأدب الكبير والصغير، وأعلن فيها آراء، صراحة، وأبان ما يجب أن يكون عليه الخليفة والمقربون إليه والعاملون عليه، وما يجب أن يبرئوا منه، وترجم كليلة ودمنة ليكون رمزا للحكام ينتفعون به فى وضع سياستهم وإدارة أعمالهم.

وقد دفعت هذه الكتب الخليفة إلى التخلص منه، معتمدا على عدد من النقائص كانت فى ابن المقفع فعلا، غير أنها كانت فى غيره ولم تؤد إلى قتله. وعلى الرغم من هلاكه سنة ١٤٢هـ الموافق ٧٥٩ ميلادية لم تهلك كتبه ولا آراؤه، بل بقيت حية منذ خطها على الورق، تزداد انتشارا كل يوم، حتى إن الكتاب الذى اخترناه للعرض نقل عن العربية إلى أكثر من

عشرين لغة من لغات العالم، بل لعله أوسع الكتب العربية انتشارا بين أدباء العالم قديما وحديثا، هو وألف ليلة وليلة.

• • •

ملّك الهنود عليهم ملكا يقال له دبشليم، وخلعوا الرجل الذى كان خلفه عليهم الإسكندر. فلما استوسق له الأمر واستقر له الملك طغى وبغى وتجبر وتكبر، وجعل يغزو من حوله من الملوك. وكان مع ذلك مؤيدا مظفرا منصورا فهابته الرعية. فلما رأى ما هو عليه من الملك والسطوة عبث بالرعية واستصغر أمرهم وأساء السيرة فيهم. وكان لا يرتقى حالة إلا ازداد عتوا. فمكث على ذلك برهة من دهره.

وكان فى زمانه رجل فيلسوف من البراهمة فاضل حكيم يُعرف بفضله ويُرجع إلى قوله يقال له بيدبا. فلما رأى الملك وما هو عليه من الظلم للرعية فكر فى وجه الحيلة فى صرفه عما هو عليه، وردّه إلى العدل والإنصاف. فجمع لذلك تلامذته وقال: تعلمون ما أريد أن أشاوركم فيه . اعلموا أنى أطلت الفكرة فى دبشليم وماهو عليه من الخروج عن العدل ولزوم الشر، ورداءة السيرة وسوء العشرة مع الرعية. ونحن ما نروض أنفسنا لمثل هذه الأمور إذا ظهرت من الملوك إلا لنردهم إلى فعل الخير ولزوم العدل. ومتى أغفلنا ذلك وأهملناه لزمنا من وقوع المكروه بنا وبلوغ المحذورات إلينا أن كنا فى أنفس الجهال أجهل منهم، وفى العيون عندهم أقل منهم.

ثم إن بيدبا اختار يوما للدخول على الملك. حتى إذا كان ذلك الوقت ألقى عليه مسوحه ــ وهى لباس البراهمة ــ وقصد باب الملك وسأل عن

صاحب إذنه إليه وسلم عليه وأعلمه وقال: له إنى رجل قصدت الملك فى نصيحة. فدخل الآذن على الملك فى وقته وقال بالباب رجل من البراهمة يقال له بيدبا ذكر أن معه للملك نصيحة. فأذن له فدخل ووقف بين يديه ، وسجد له واستوى قائما. وسكت وفكر دبشليم فى سكوته وقال إن هذا لم يقصدنا إلا لأمرين . إما أن يلتمس منا شيئا يصلح به حاله، أو لأمر لحقه فلم يكن له به طاقة. ثم قال إن كان للملوك فضل فى مملكتها فإن للحكماء فضلا فى حكمتها أعظم، لأن الحكماء أغنياء عن الملوك بالعلم وليس الملوك بأغنياء عن الحكماء بالمال ، وقد وجدت العلم والحياء إلفين متألفين لا يفترقان متى فقد أحدهما لم يوجد الآخر كالمتصافيين إن عدم منهما أحد لم يطب صاحبه نفسا بالبقاء بعده تأسفا عليه . ومن لم يستح من الحكماء ويكرمهم ويعرف فضلهم على غيرهم ويصنهم عن المواقف الواهنة ، وينزههم عن المواطن الرذلة كان ممن حرم عقله وخسر دنياه وظلم الحكماء حقوقهم وعد من الجهال .

ثم رفع رأسه إلى بيدبا وقال له: نظرت إليك يابيدبا ساكتا لا تعرف حاجتك ولا تذكر بغيتك، فقلت إن الذى أسكته هيبة ساورته أو حيرة أدركته . وتأملت عندد ذلك فى طول وقوفك وقلت لم يكن بيدبا أن يطرقنا على غيرعادة إلا لأمر حركه إلى ذلك، فإنه من أفضل أهل زمانه فهلا نسأله عن سبب دخوله . فإن يكن من ضيم ناله كنت أولى من أخذ بيده وسارع فى تشريفه، وتقدم فى البلوغ إلى مراده وإعزازه، وإن كانت بغيته غرضا من أغراض الدنيا أمرت بإرضائه من ذلك فيما أحب وإن يكن من أمر الملك ومما لا ينبغى للملوك أن يبذلوه من أنفسهم ولا ينقادوا إليه نظرت فى قدر عقوبته، على أن مثله لم يكن ليجترى على إدخال نفسه فى باب

مسألة الملوك .وإن كان شيئا من أمور الرعية يقصد فيه أن أصرف عنايتى إليهم نظرت ما هو . فإن الحكماء لا يشيرون إلا بالخير والجهال يشيرون بضده . وأنا قد فسحت لك فى الكلام. فلما سمع بيدبا ذلك من الملك أفرخ عنه روعه وسرى ما كان وقع فى نفسه من خوفه . وسجد ثم قال بين يديه:

أول ما أقول أنى أسأل الله تعالى بقاء الملك على الأبد، ودوام ملكه على الأمد . لأنه قد منحنى الملك فى مقامى هذا محلا جعله شرفا لى على جميع من بعدى من العلماء، وذكرا باقيا على الدهر عند الحكماء . ثم أقبل على الملك بوجهه مستبشرا به فرحا بما بدا له منه وقال: قد عطف على الملك بكرمه وإحسانه والأمر الذى دعانى إلى الدخول على الملك وحملنى على المخاطرة فى كلامه والإقدام عليه نصيحة اختصصته بها دون غيره . وسيعلم من يتصل به ذلك أنى لم أقصر عن غاية فيما يجب للمولى على الحكماء. فان فسح فى كلامى ووعاه عنى فهو حقيق بذلك، وإن هو ألقاه فقد بلغت ما يلزمنى وخرجت من لوم يلحقنى . قال الملك: يابيدبا تكلم مهما شئت فإننى مصغ إليك ومقبل عليك وسامع منك حتى أستفرغ ما عندك إلى آخره وأجازيك على ذلك بما أنت أهله.

قال بيدبا : أيها الملك إنك فى منازل آبائك وأجدادك من الجبابرة الذين أسسوا الملك قبلك وشيدوه دونك، وبنوا القلاع والحصون، ومهدوا البلاد وقادوا الجيوش، واستجاشوا العدة وطالت لهم العدة واستكثروا من السلاح والكراع وعاشوا الدهور فى الغبطة والسرور. فلم يمنعهم ذلك من أكتساب جميل الذكر ، ولا قطعهم عن اغتنام الشكر ، واستعمال الإحسان إلى من

خولوه، والرفق بمن ولوه ، وحسن السيرة فيما تقلدوه، مع عظم ما كانوا فيه من عزة الملك وسكرة الاقتدار . وإنك أيها الملك السعيد جده الطالع كوكب سعده، قد ورثت أرضهم وديارهم وأموالهم ومنازلهم التى كانت عدتهم فأقمت فيما خُولت من الملك، وورثت من الأموال والجنود، ولم تقم فى ذلك بحق ما يجب عليك بل طغيت وبغيت وعتوت وعلوت على الرعية وأسأت السيرة وعظمت منك البلية. وكان الأولى والأشبه بك أن تسلك سبيل أسلافك وتتبع آثار الملوك قبلك، وتقفو محاسن ما أبقوه لك، وتقلع عما عاره لازم لك وشينه واقع بك، وتحسن النظر برعيتك، وتسن لهم سنن الخير الذى يبقى بعدك ذكره . ويعقبك الجميل فخره ــ ويكون ذلك أبقى على السلامة وأدوم على الاستقامة . فإن الجاهل المغتر من استعمل فى أموره البطر والأمنية، والحازم اللبيب من ساس الملك بالمداراة والرفق . فانظر أيها الملك فيما ألقيتُ إليك، ولا يثقلن ذلك عليك . فلم أتكلم بهذا ابتغاء غرض تجازينى به ولا التماس معروف تسوقه إلى . ولكنى أتيتك ناصحا مشفقا عليك.

فلما فرغ بيدبا من مقالته وقضى مناصحته أوغر قلب الملك فأغلظ له فى الجواب اسصغارا لأمره وقال: لقد تكلمت بكلام ما كنت أظن أن أحدا من أهل مملكتى يستقبلنى بمثله ولا يقدم على ما أقدمت عليه . فكيف أنت مع صغر شأنك وعجز قوتك . ولقد أكثرت إعجابى من إقدامك علىّ، وتسلطك بلسانك فيما جاوزت فيه حدك وما أجد شيئا فى تأديب غيرك أبلغ من التنكيل بك، فذلك عبرة وموعظة لمن عساه أن يبلغ ويروم مارمت

أنت من الملوك إذا أوسعوا لهم فى مجالسهم . ثم أمر به أن يقتل ويصلب . فلما مضوا به فيما أمر فكر فيما أمر به فأحجم عنه ثم أمر بحبسه وتقييده . فلما حُبس أنفذ الملك فى طلب تلامذته ومن كان يجتمع إليه فهربوا فى البلاد واعتصموا بجزائر البحار . فمكث بيدبا فى محبسه أياما لا يسأل الملك عنه ولا يلتفت إليه ولا يجسر أحد أن يذكره عنده حتى إذا كان ليلة من الليالى سهد الملك شديدا وطال سهده فمد إلى الفلك بصره وتفكر فى تفلك الفلك وحركات الكواكب فأغرق الفكر فيه فسلك به إلى استنباط شيء عرض له من أمور الفلك والمسألة عنه.

فذكر عند ذلك بيدبا وتفكر فيما كلمه فيه فارعوى لذلك وقال فى نفسه لقد أسأت فيما صنعت بهذا الفيلسوف وضيعت واجب حقه وحملنى على ذلك سرعة الغضب . وقد قالت العلماء أربعة لا ينبغى أن تكون فى الملوك: الغضب فإنه أجدر الأشياء مقتا ، والبخل فإن صاحبه ليس بمعذور مع ذات يده، والكذب فإنه ليس لأحد أن يجاوره، والعنف فى المحاورة فإن السفه ليس من شأنها. وإنى أتى إلىّ رجل نصح لى ولم يكن مبلغا فعاملته بضد ما يستحق وكافأته بخلاف ما يستوجب . وما كان هذا جزاءه منى بل كان الواجب أن أسمع كلامه وأنقاد لما يشير به . ثم أنفذ فى ساعته من يأتيه به .

فلما مثل بين يديه قال له: يابيدبا ألست الذى قصدت إلى تقصير همتى وعجّزت رأيى فى سيرتى بما تكلمت به آنفا . قال له بيدبا: أيها الملك الناصح الشفيق الصادق الرفيق إنما نبأتك بما فيه صلاح لك

ولرعيتك ودوام ملكك لك . قال له الملك أعدْ عليّ كلامك، ولا تدع منه حرفا إلا جئت به. فجعل بيدبا ينثر كلامه والملك مصغ إليه، وجعل دبشليم كلما سمع منه شيئا ينكت الأرض بشيء كان في يده ثم رفع طرفه إلى بيدبا وأمره بالجلوس . وقال له: يابيدبا أني قد استعذبت كلامك وحسن موقعه في قلبي، وأنا ناظر في الذى أشرت به وعامل بما أمرت . ثم أمر بقيوده فحلت، وألقى عليه من لباسه وتلقاه بالقبول . فقال بيدبا: أيها الملك أن في دون ما كلمتك به نهية لمثلك . قال: صدقت أيها الحكيم الفاضل وقد وليتك من مجلسي هذا إلى جميع أقاصي مملكتي .

ثم إن الملك دبشليم لما استقر له الملك وسقط عنه النظر في أمور الأعداء بما قد كفاه ذلك ابيدبا صرف همته إلى النظر في الكتب التي وضعتها فلاسفة الهند لآبائه وأجداده . فوقع في نفسه أن يكون له أيضا كتاب مشروح ينسب إليه وتذكر فيه أيامه كما ذكر آباؤه من قبله . فلما عزم على ذلك علم أنه لا يقوم به إلا بيدبا . فدعاه وخلابه وقال له: يابيدبا إنك حكيم الهند وفيلسوفها . وإني فكرت ونظرت في خزائن الحكمة التي كانت للملوك قبلي فلم أر فيهم أحدا إلا وقد وضع كتابا يذكر فيه أيامه وسيرته وينبيء عن أدبه وأهل مملكته .وقد أحببت أن تضع لي كتابا بليغا تستفرغ فيه عقلك، يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها على طاعة الملك وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية، فيسقط بذلك عني وعنهم كثير مما نحتاج إليه في معاناة الملك .

ثم بدأ بيدبا في نظم الكتاب وتصنيفه ولم يزل هو يملي وتلميذه يكتب ويراجع هو فيه حتى استقر الكتاب على غاية الإتقان والإحكام. ورتب فيه

خمسة عشر بابا، كل باب منها قائم بنفسه، وفي كل باب مسألة والجواب عنها ليكون لمن نظر فيه حظ من التبصرة والهداية . وضمن تلك الأبواب كتابا واحدا وسماه كتاب كليلة ودمنة . ثم جعل كلامه على ألسنَ البهائم والسباع والطير ليكون ظاهره لهوا للخواص والعوام، وباطنه رياضة لعقول الخاصة . وضمنه أيضا ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصته وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه وآخرته وأولاه، ويحضه على حسن طاعته للملوك ويجنبه ما تكون مجانبته خيرا له .

ثم جعله باطنا وظاهرا كرسم سائر الكتب التى برسم الحكمة. فصار الحيوان لهوا وما ينطق به حكما وأدبا . فلما ابتدأ بيدبا بذلك جعل أول الكتاب وصف الصديق كيف يكون صديقا وكيف تقطع المودة الثابتة بينهما بحيلة ذى النميمة . وأمر تلميذه أن يكتب على لسان بيدبا مثل ماكان الملك شرطه فى أن يجعله لهوا وحكمة .

فلم يزل هو وتلميذه يعملان الفكر فيما سأله الملك حتى فتق لهما العقل أن يكون كلامهما على لسان بهيمتين . فوقع لهما موضع اللهو والهزل بكلام البهائم وكانت الحكمة ما نطقا به . فأصغت الحكماء إلى حكمته وتركوا البهائم واللهو وعلموا أنها السبب فى الذى وضع لهم ومالت إليه الجهال عجبا من محاورة بهيمتين ولم يشكوا فى ذلك واتخذوه لهوا وتركوا معنى الكلام أن يفهموه ولم يعلموا الغرض الذى وضع له لأن الفيلسوف إنما كان غرضه فى الباب الأول أن يخبر عن تواصل الإخوان كيف تتأكد المودة بينهم على التحفظ من أهل السعاية والتحرز ممن يوقع

العداوة بين المتحابين ليجر بذلك نفعا إلى نفسه ، فلم يزل بيدبا وتلميذه فى المقصورة حتى استتم عمل الكتاب فى مدة سنة.

فلما تم الحول أنفذ إليه الملك أن قد جاء الموعد فماذا صنعت، فأنفذ إليه بيدبا أنى على ما وعدت الملك فليأمرنى بحمله بعد أن يجمع أهل المملكة لتكون قراءتى هذا الكتاب بحضرتهم . فلما رجع الرسول إلى الملك سر بذلك ووعده يوما يجمع فيه أهل المملكة ثم نادى فى أقاصى بلاد الهند ليحضروا قراءة الكتاب. فلما كان ذلك اليوم أمر الملك أن ينصب لبيدبا سرير مثل سريره وكراسى لأبناء الملوك والعلماء وأنفذ فأحضره. فلما جاءه الرسول قام فلبس الثياب التى كان يلبسها إذا دخل على الملوك وهى المسوح السود وحمل الكتاب تلميذه . فلما دخل على الملك وثب الخلائق بأجمعهم وقام الملك شاكرا. فلما قرب من الملك ولم يرفع رأسه، قال يابيدبا ارفع رأسك فإن هذا يوم هناء وفرح وسرور. وأمره الملك أن يجلس . فحين جلس لقراءة الكتاب سأله الملك عن معنى كل باب من أبواب الكتاب وإلى أى شيء قصد فيه. فأخبره بغرضه فيه وفى كل باب. فازداد الملك منه تعجبا وسرورا فقال له يابيدبا ما عدوت الذى فى نفسى وهذا الذى كنت أطلب، فاطلب ما شئت وتحكم. فدعا له بيدبا بالسعادة وطول الجد وقال: أيها الملك أما المال فلا حاجة لى فيه وأما الكسوة فلا أختار على لباسى هذا شيئا. ولست أخلى الملك من حاجة . قال الملك: يابيدبا ما حاجتك فكل حاجة لك قبلنا مقضية. قال: يأمر الملك أن يدون كتابى هذا كما دون آباؤه وأجداده كتبهم . ويأمر بالمحافظة عليه فإنى أخاف أن يخرج

من بلاد الهند فيتناولة أهل فارس إذا علموا به . فأمر الملك أن لا يخرج من بيت الحكمة . ثم دعا الملك بتلاميذه وأحسن لهم الجوائز .

ثم إنه لما ملك كسرى أنوشروان وكان مستأثرا بالكتب والعلم والأدب والنظر فى أخبار الأوائل وقع إليه خبر الكتاب، فلم يقر قراره حتى بعث برزويه الطبيب وتلطف حتى أخرجه من بلاد الهند فأقره فى خزائن فارس.

تلك هى مقدمة ذلك الكتاب الذى طارت شهرته، فتعدت خلافة المسلمين إلى أقطار أوروبا، فحرص الكثيرون من أبنائها على أن يترجموه إلى لغاتهم ليقرأه إخوانهم، أو أن يكون لهم نصيب فى شرف التأليف على منواله.

الخليل بن أحمد الموسيقى

كانت الموسيقا عند العرب فى فجر تاريخهم - كما كانت عند غير هم من الأمم الأولى - دينا ثم دنيا. كانت شعيرة دينية فى الحج والطواف حول الآلهة وتقديم القرابين لها. وكانت عرفا شائعا في مواسمهم وأسواقهم وحفلاتهم وأسفارهم.

وكانت عربية خالصة، بدأت ساذجة وأخذت تسير مع الزمن فتخلع شيئا فشيئا من سذاجتها، وترتدى ألوانا من التطور القريب الذى لا يخرج بها عن بيئتها، ولا يقطع ما بينها وبين قديمها.

وفى أواخر العصر الجاهلى، جعلت تتطلع إلى ما يطرق آذانها فى خارج شبه الجزيرة العربية من أصوات غريبة عليها، ولكنها على كثير من الحلاوة. ورغبت أن تستعير منها مايقرب إلى قلبها، فحقق لها أبناؤها رغبتها.

ثم كان اللقاء الكبير الذى حققه الإسلام والفتح العربى للدول المجاورة. فاستعارت الموسيقا العربية ما حاز إعجابها لدى الفرس والروم، ورحبت

مجلة الأقلام - العراق - شباط ١٩٦٧ .

بالموسيقيين من أبناء هاتين الأمتين، الذين عاشوا فى رحابها، وعملوا من أجلها.

واستحال الحجاز فى العصر الأموى ـ لأسباب متعددة ـ إلى مسرح عظيم تصدح فيه الأنغام، وتشدو الألحان، وتتجاوب جنباته أنى سرت بالمطرب الشجى من الأشعار.

وكانت الثمرة لذلك كله أن لا يكتفى الموسيقى العربى بالأداء الآلى والصوتى يرثه تلميذ عن شيخ، ويأخذ فى التأمل فى هذا الفن الذى ملأ حياته جمالا، ويتدبره فتنتقل الموسيقا من الجانب العملى الخالص إلى الجانب النظرى.

وقد كان ذلك.

كان عند ابن مسجح وابن محرز، اللذين يقول عنهما المستشرق الذى أخلص حياته للموسيقا الشرقية عامة والعربية خاصة هنرى جورج فارمر[1]: «هما اللذان أوجدا علم الموسيقا العربية. فعلى الرغم أنه لا تعزى إليهما أية رسالة فى علم الموسيقا، ليس من البعيد أن يكونا قد ألفا فيه. وإن لم يكن الأمر كذلك، فلابد أن تعاليمهما، والتى ألقياها على تلاميذهما، وصلت خالصة غير مختلطة إلى أول كاتب معروف فى علم الموسيقا وهو يونس الكاتب تلميذ ابن محرز».

أما يونس الذى أشار إليه فارمر فهو يونس بن سليمان المتوفى سنة ١٤٨هـ. وقد وهب فن الموسيقا أربعة كتب من قلمه:

١ ـ أول كتاب عربى عن القيان.

٢ ـ كتاب في الأغاني. أورد مجموعة منها، وأبان أصبع كل واحدة وإيقاعها، وأرفقها بشيء من أخبار المتصلين بها من الشعراء والمغنين. وكان هذا الكتاب النموذج الذى احتذاه المؤلفون فى الأغانى بعد، وعلى رأسهم أبو الفرج الأصفهانى مع الفرق الذى لابد منه بين حجمى الكتابين.

٣ ـ كتاب مجرد الأغاني. وهو مثل سابقه غير أنه قصره على الجانب الموسيقى وأخلاه من الأخبار. واتخذ منه الموسيقيون قدوة لبعض كتبهم أيضا.

٤ ـ كتاب النغم، وهو أهم هذه الكتب عندنا، وهو أول كتاب من نوعه عند العرب، ويكشف عن آراء أقدم المدارس الموسيقية العربية، والأمر الذى يؤسف له أننا لم نعثر على هذا الكتاب إلى اليوم.

وينقضى قريب من نصف قرن دون أن يخلف أحد يونس فى جهوده الموسيقية ثم تبزغ مجموعة أخرى حيث لا يتوقع أحد.

فقد ظهر فى البصرة العبقرى العربى: الخليل بن أحمد الفراهيدى الأزدى وعرف بالنحو، وبلغت جهوده فيه القدر الذى أنسى الناس جهود من قبله وجعلهم يعدونه واضح النحو العربى.

وإذا بهذا الرجل النحوى يخرج لمعاصريه الكتاب بعد الكتاب فى الموسيقا فكيف كان ذلك؟

لم يتحدث المؤرخون الأولون للخليل عن صلته بفن الموسيقا، حتى من ذكروا كتبه فيها. وكان أول من تحدث عنها ابن خلكان الذى أورد عبارة

مجملة دارت عند من بعده من مؤرخين، قال[٢] : «وكانت له معرفة بالإيقاع والنغم» وغير بعيد أن يكون ابن خلكان أدلى بهذا القول اعتمادا على ما نسب إلى الخليل من كتب، ولو قرنا هذا القول بعناوين كتب الخليل الموسيقية ترجح عندنا هذا الاستنتاج.

وقد ربط اليافعى بين قول ابن خلكان هذا وابتكار علم العروض إذ قال «وتلك المعرفة أحدثت له علم العروض، فإنهما متقاربان فى المأخذ».

ولا يخامرنى الشك فى صحة هذا القول فالقدماء أنفسهم اطمأنوا إلى الرابطة الوثيقة بين علمى العروض والموسيقا، حتى قال أحمد بن فارس[٣] :«أهل العروض مجمعون على أنه لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع إلا أن صناعة الإيقاع تقسم الزمان بالنغم، وصناعة العروض تقسم الزمان بالحروف المسموعة»

ولا يقتصر هذا الإجماع على أهل العروض ـ كما قال ابن فارس ـ بل كل متحدث فى العروض لابد أن يذهب هذا المذهب. ولذلك لا أشك أن الخليل لم يهتد إلى علم العروض بفضل سوق الصفارين أو القصارين أو جاريته والهاون، وإنما الفضل كله إلى معرفته الموسيقية.

وأعتقد أيضا أن معرفته الموسيقية هى التى أدت به إلى أن يبتكر النظام الذى أقام عليه المعجم الأول فى اللغة العربية: كتاب العين، إذ رتب الحروف على حسب مخارجها من فم الإنسان ثم اتخذ هذا الترتيب أساسا لكتابه. فقد صارت الألفاظ اللغوية فى مخيلة الخليل ـ الذى يعيش فى جو الأصوات والأنغام، وفى تفعيلات العروض، وفى ألحان الموسيقا ـ صارت

الألفاظ أصواتا شبيهة بأنغام الآلات الموسيقية، تدرس كما تدرس هذه الأنغام. أما الآلة التى تصدر هذه الأصوات اللغوية فهى ما بين الحنجرة (أوالحلق) إلى الشفتين. وأما الذى يفرق بين وقعها على الآذان فهو اختلاف مواضع إخراجها فى هذا الجزء من الإنسان، وما يحدث فيه أثناء إخراج الصوت من كبس للنفس أو إطلاق له، ومن تحريك للسان إلى أسفل أو أعلى، ومن إطباق للشفتين أو فتح أو إدارة لهما، كما يفرق فى الأصوات الموسيقية الخارجة من الناى مثلا بشدة إرسال الهواء أو ضعفه، وبغلق بعض الثقوب الجانبية أو فتحها، وغلق الفتحة الأمامية أو فتحها فتحا كاملا أو غير كامل[٤].

وليس بعيدا أيضا أن تكون معرفته الموسيقية هى التى نبهته إلى بعض أحكامه اللغوية على الأصوات، مثل قوله عن المضاعف الثلاثى والرباعى[٥]:

«صر الجندب صريرا، وصرصر الأخطب صرصرة، كأنهم توهموا فى صوت الجندب مدا، وتوهموا فى صوت الأخطب ترجيعا».

وقد دون الخليل معلوماته وآراءه الموسيقية فى عدة كتب، فقد أجمع كل من كتب عنه أنه ألف كتابا بعنوان «النغم»، فهو إذن الكتاب الثانى فى اللغة العربية فى هذا العلم، بعد كتاب يونس الكاتب[٦].

كذلك نسب له ابن النديم كتابا بعنوان «الإيقاع»، فتبعه ياقوت والسيوطى، فإذا صح ذلك، كان الخليل مبتكر علم الإيقاع العربى[٧].

ونسب له السيوطى[٨] عن الزبيدى كتابا بعنوان «كتاب الموسيقا» ووصفه فقال: «فزم فيه أصناف النغم، وحصر به أنواع اللحون. وحدد ذلك

كله، ولخصه، وذكر مبالغ أقسامه، ونهايات أعداده. فصار الكتاب عبرة للمعتبرين، وآية للمتوسمين».

وأخال أن كتاب الموسيقا هذا هو كتابا النغم والإيقاع معا، وأنهما لم يكونا كتابين منفصلين. ولعلنا نطمئن إلى ذلك حين نجدهم يقولون عن الكتاب أنه عالج «النغم واللحون»[٩]. ونزداد اطمئنانا إليه حين نعرف أن الموسيقيين المسلمين كانوا يرون أن الموسيقا قسمان. قال أبو منصور الحسين ابن محمد المعروف بابن زيلة[١٠]: «علم الموسيقا يشتمل على بحثين: أحدهما البحث عن أحوال النغم من حيث تأتلف وتتنافر ويسمى علم التأليف، والثانى البحث عن مقادير الأزمنة المتخللة بين النغم ويسمى علم الإيقاع. فيحصل من هذين البحثين معرفة تأليف اللحون».

ونخرج من هذا بأن الخليل لم يقصر جهوده على بحث جانب واحد من الموسيقا كما فعل سابقه، بل تحدث فى الجانبين. وحاول بذلك أن يكون حديثه شاملا لهما.بل ربما تجاوزهما إلى الجوانب الأخرى التى يتناولها علماء الموسيقا فى كتبهم، مثل اللحون. فقد أعلن السيوطى فى القول الذى أوردته سابقا أنه حصر أنواعها.

ولا يتبقى عليه مما عالجه علماء الموسيقا المسلمون غير الآلات. ولم أجد أية إشارة تدل على حديث له عنها فى كتابه. ولكننا إذا رجعنا إلى كتاب العين المنسوب له وجدنا أنه لم يغفلها إغفالا مطلقا، بل تحدث فيه عن بعضها حديثا قصيرا.

ويؤدى بنا هذا إلى أن نقول إن جميع الجوانب التى كان يعالجها علماء الموسيقا فى كتبهم حاول الخليل أن يشارك فيها، فكان له حديث عن

النغم، والإيقاع، واللحون فى كتابه الموسيقى، وعن الآلات الموسيقية فى معجمه اللغوى.

وفى أثناء انعقاد مؤتمر الموسيقا العربية الأول فى القاهرة فى سنة ١٩٣٢ ادعى بعضهم أن كتابى النغم والإيقاع لا يزالان باقيين، وأنهما فى حوزة منصور عوض أفندى. ولكن البحث الرسمى لم يؤد إلى شىء. ولا زال الكتابان (أو الكتاب الذى يجمعهما) مفقودين إلى اليوم. ولذلك، فأنا مضطر إلى الاعتماد على غيرهما فى الحديث عن جهود الخليل فى الموسيقا.

وإذا كنت لم أعثر فيما رأيت من كتب موسيقية على مقتطفات مروية عن الخليل، فأنا مضطر إلى الاعتماد على كتاب العين وحده، على الرغم من معرفتى بما فى هذا من أخطار إذ أن علماء كثيرين يشكون فى صحة نسبة الكتاب إلى الخليل. ومن لا يشكون، يعرفون أن الكتاب يضم أقوالا كثيرة ليست للخليل، بل لأناس عاشوا بعده بما يقرب من قرن. بالرغم من ذلك كله، أعتمد على الكتاب، لأننى أؤمن أن القسط الأكبر فيه من قول الخليل.

وقد عثرت فى كتاب العين على نصين ينسبان صراحة إلى الخليل، فيحسن أن نفردهما بالذكر لتأكدنا من مؤلفهما. جاء النص الأول فى مادة (جش) وقيل فيه: «قال الخليل: الأصوات التى تصاغ منها الألحان ثلاثة: الأجش: صوت من الرأس يخرج من الخياشيم فيه غلظ وبحة، فيتبع بحدر موضوع على ذلك الصوت بعينه يقال له: الوشى، ثم يعاد ذلك الصوت بعينه ثم يتبع بوشى مثل الأول فهى صياغته».

وتبين النظرة السريعة إلى هذا النص أنه مبتور، فهو يقسم الأصوات تقسيما مجملا ويكتفى عند التفريع بواحد منها، هو المأخوذ من المادة اللغوية التى يعالجها. ونستنتج من ذلك أن كتاب العين ليس هو الموضع الأصلى للنص، وإنما اقتطفه من موضع آخر. فإن لم تكن تلك رواية شفوية عن الخليل، كان النص مأخوذا من أحد كتبه، وعندئذ يترجح أنه واحد من كتبه الموسيقية إن كان له أكثر من واحد. ونستنبط منه أيضا أن الخليل التفت فى ذلك الوقت المبكر إلى الأنواع المختلفة من اللحون، والفروق التى تميز بينها وسجلها فى تعريفه لها.

وجاء النص الثانى فى مادة (جسد) وقيل فيه: «قال الخليل: صوت مجسد: أى مرقوم على محنة ونغمات». وأرجح أنه يتحدث هنا عن الصوت الموسيقى الآلى بينما كان يتحدث فى النص السابق عن الصوت البشرى الغنائى.

ولم ينسب شيء آخر من الأقوال نسبة معلنة إلى الخليل، ولكننى أتتبعها على الاعتبار الذى ذكرته. ويمكن أن أجعلها فى قسمين تيسيرا للتناول. فأخصص القسم الأولى بالموسيقا الآلية. وأول ما أورده منه تعريفه للصوت بأنه «كل ضرب من الأغنيات» واللحن بأنه «الضرب من الأصوات الموضوعة». وتنبه إلى ما يفعله العازف استعدادا لأدائه الموسيقا: بظ يبظ بظا: وهو تحريك الضارب أوتاره ليهيئها للضرب».

وتناول من الآلات الموسيقية الونّ، فذكر أنه «الصنج الذى يضرب بالأصابع» والدريج ذكر أنه «شئ يضرب به ذو أوتار كالطنبور»، والبربط

أعلن أنه «ليس من ملاهي العرب». والتفت إلى أجزاء بعض هذه الآلات، كما قال عن المثنى إنه «الثانى من أوتار العود».

وأجعل القسم الثانى للغناء أو الصوت البشرى. فأجد أنه التفت إلى ما تتصف به الأصوات، قال: «الهزج: صوت مطرب» و «كل صائت طرب الصوت فهو غرد». والتفت إلى لون غير حميد من الغناء، قال: «رجل لعاعة: يتكلف الألحان من غير صواب» وتنبه إلى ما يعتمد عليه المغنى فى أثناء أدائه، وعرف بعض ما يفعل. قال: «السكت من أصوات الألحان: تنفس بين نغمتين من غير تنفس، يريد بذلك فصل ما بينهما». ووصف لونًا معينًا من الأداء الغنائى، فقال: «الترجيع: تقارب ضروب الحركات فى الصوت وهو يرجّع فى قراءته. وهى فى قراءة أصحاب الألحان. والقينة والمغنية ترجّعان فى غنائهما». وقد كشف لنا هذا القول الأخير وجود مدرستين لقراء القرآن فى عصره كما هو الحال فى عصرنا: مدرسة تعتمد على الترتيل البسيط وحده، وأخرى تخضع تلاوتها للألحان الموسيقية وتعتمد عليها فى أدائها.

وفى ختام الحديث عن جهود الخليل الموسيقية نضطر أن نرجع إلى القدماء لنستطلع آراءهم فى كتبه. وإذا بنا أمام رأيين متخالفين. فهناك مجموعة تعجب بها وتقرظها. تتمثل فى الزبيدى الذى نقلت قوله آنفًا، وإسحاق بن إبراهيم الموصلى الذى قيل[11]: إنه لما فرغ من كتابه الموسيقى عرضه على إبراهيم بن المهدى، فقال: أحسنت يا أبا محمد، وكثيرًا ما تحسن. فقال إسحاق: بل أحسن الخليل لأنه جعل السبيل إلى الإحسان.

والمجموعة الثانية تعيب كتبه، وتتمثل فى النظام وتلميذه الجاحظ. روى الجاحظ عن أستاذه[12]: «ذكر النظام الخليل بن أحمد فقال: توجه به

العجب فأهلكه، وصور له الاستبداد صواب رأيه فتعاطى ما لا يحسنه ورام ما لا يناله، وفتنته دوائره التى لا يحتاج إليها غيره.. وكان أبو إسحاق إذا ذكر الوهم لم يشك فى جنونه، وفى اختلاط عقله، وهكذا كان الخليل وإن كان قد أحسن فى شىء».

وأكد الجاحظ قول أستاذه بقوله[١٣]: «يدل على أن الرجل حين أحسن فى أشياء وهمه العجب بنفسه أنه لا يروم شيئًا فيمتنع عليه: وغره من نفسه الذى غر الخليل بن أحمد، حين أحسن فى النحو والعروض، فظن أنه يحسن الكلام وتأليف اللحون: فكتب فيها كتابين لا يشير بهما ولا يدل عليهما إلا المرة المحترقة، ولا يؤدى إلى مثل ذلك إلا خذلان من الله تعالى».

ويبدو لى من عبارة الجاحظ العنيفة أن فى قلبه (وقلب أستاذه) شيئًا من الموجدة على الخليل. ولست أدرى سببًا لها إلا إذا كان هذا الكتاب الذى نسبه له فى «الكلام» ـ والذى لم أعثر عليه فى خبر آخر إن لم تكن الكلمة محرفة عن «الأنغام»[١٤] ـ وكان الخليل قد هاجم فيه المعتزلة.

وبالرغم من ذلك، لا نستطيع أن نكيل المدح لكتب الخليل، فعدم وجود مقتطفات منها فى الكتب الموسيقية بعده يدل على أنها لم تكن بالتى تفرض نفسها عليهم. وإن أمكن تعليل ذلك بأن كتبه تنتمى إلى المدرسة الموسيقية القديمة التى انقضى عهدها وخلفتها مدارس أخرى.

وواجب ألا يغيب عن ذهننا أن الخليل بن أحمد كان أول من كتب عن الإيقاع عند العرب، وثانى من كتب عن النغم، فعلم الموسيقا كان لايزال فى نشأته الأولى. كذلك يجب أن نذكر أن الخليل لم يوثق صلاته بالموسيقيين ولا المغنين ولا نعرف له فى الموسيقا أداء عمليا معينا. ولعل أبا

عبيد البكرى[١٥] محق كل الحق حين يقول: «وضع كتابًا فى الألحان وتراكيب الأصوات، وهو لم يعالج وترا قط ولا كثرت مشاهدته للمغنين». فاعتماده كله على الجانب النظرى لا العملى، أعنى على علم الموسيقا لا فن الموسيقى. ومثله فى ذلك مثله فى العروض أو يكاد، فقد وضع قواعد ذلك العلم دون أن يكون شاعراً مبرزاً.

ويكفى الخليل فخراً أن ما تناوله من موسيقا لم يتناوله علماء أوروبا إلا بعد ذلك بقريب من أربعة قرون، أى فى القرن الثانى عشر الميلادى. وكان الأوروبيون يظنون أن فرانكو الكولونى (Franco of cologne) هو مخترع هذا النوع من الموسيقا، التى تعلن أن الإشارات الموسيقية لها قيم زمنية مضبوطة، ولها نسب فيما بينها. ثم تبين لهم أن ذلك كله مترجم عن العرب وأن الخليل فيما يظهر قد عرفها فى القرن الثامن، والفارابى فى القرن العاشر[١٦].

وختاماً لهذا القول، أشير إلى أن فارمر أشار فى (قسم الموسيقا من كتاب تراث الإسلام، ص ٥٠ هامش رقم ٢٦) إلى وجود كتاب فى مكتبة أيا صوفيا بالآستانة، منسوب للخليل، تحت عنوان «جملة آلات الطرب».

وأعتقد أن الصواب خان الأستاذ فارمر، وأن عنوان الكتاب تحرف فاختلط عليه. فالكتاب الموجود فى هذه المكتبة وفى غيرها منسوبًا إلى الخليل هو «جملة آلات الإعراب». ويوجد بها تحت رقم ٤٤٥٦. وأظن أن عنوان الكتاب كتب بالحروف اللاتينية Gumla Alat Al - Larab وحدث خطأ مطبعى أو غير مطبعى فقرئت الكلمة الأخيرة Al - tarab، فأدرج الكتاب فى الموسيقا وهو منها براء.

المراجع

١ ـ البكرى أبو عبيد: سمط اللآلى ـ طبع دار الكتب المصرية.

٢ ـ تراث الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٦.

٣ ـ الجاحظ: الحيوان ـ تحقيق عبد السلام محمد هارون.

٤ ـ ابن جنى: سر صناعة الإعراب ـ طبع مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٤/ ١٣٧٤.

٥ ـ حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ـ طبع لندن.

٦ ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان.

٧ ـ الخليل: العين ـ مصور بمكتبة المجمع العلمى العراقى.

٨ ـ الزبيدى أبو بكر: طبقات النحويين واللغويين ـ طبع الخانجى بالقاهرة ١٩٥٤.

٩ ـ ابن زيلة أبو منصور: الكافى فى الموسيقى ـ طبع دار القلم بالقاهرة ١٩٦٤.

١٠ ـ السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ـ طبع السعادة بالقاهرة ١٣٢٦. المزهر فى علوم اللغة والنحو ـ الطبعة الأولى.

١١ ـ الطوسى، نصير الدين: رسالة فى علم الموسيقى ـ دار القلم بالقاهرة ١٩٦٤.

١٢ ـ العلوجى، عبد الحميد: رائد الموسيقى العربية ـ دار الجمهورية ببغداد ١٩٦٤.

١٣ ـ ابن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب.

١٤ ـ العمرى، ابن فضل الله: مسالك الأبصار ـ مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٥٥٩ معارف عامة.

١٥ ـ ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة ـ طبع المؤيد بالقاهرة ١٣٢٨/ ١٩١٠.
١٦ ـ فارمر، هنرى جورج: تاريخ الموسيقى العربية (ترجمتى) ـ مكتبة مصر.
: مصادر الموسيقى العربية (ترجمتى) ـ مكتبة مصر.
١٧ ـ ابن كثير: البداية والنهاية فى التاريخ ـ مطبعة السعادة بالقاهرة.
١٨ ـ ابن المعتز: طبقات الشعراء ـ دار المعارف بالقاهرة.
١٩ ـ ابن نباتة: سرح العيون ـ طبع مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة ١٣٧٧/ ١٩٥٧.
٢٠ ـ ابن النديم: الفهرست ـ طبع ليبسك.
٢١ ـ اليافعى: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ـ طبع حيدر آباد ١٣٣٧.
٢٢ ـ ياقوت: معجم الأدباء ـ طبعة القاهرة.

الهوامش:

(١) مصادر الموسيقى العربية (من ترجمتي) ٦.

(٢) الوفيات ١ : ١٧٢ ؛ ياقوت: معجم الأدباء ١١ : ٧٣. العمرى: مسالك الأبصار ٢٧٤ السيوطي: بغية الوعاة ٢٤٤، والمزهر ١ : ٨١. ابن العماد: الشذرات ١ : ٢٧٥. اليافعي: مرآة الجنان ١ : ٣٦٢. ابن كثير: البداية والنهاية ١٠ : ١٦١.

(٣) الصاحبي ٢٣٠.

(٤) ابن جني: سر صناعة الاعراب ١ : ٩. حسين نصار: المعجم العربي ١٩٥.

(٥) العين (المطبوع) ٧.

(٦) الفهرست ٤٣. معجم الأدباء ١١ : ٧٤. بغية الوعاة ٢٤٥.

(٧) فارمر: مصادر الموسيقى العربية ٢٢.

(٨) المزهر ١ : ٨١.

(٩) الزبيدي: طبقات النحويين ٤٦. السيوطي: المزهر ١ : ٨١.

(١٠) الكافي في الموسيقى ١٧. وانظر ص ١١ فيه، ورسالة نصير الدين الطوسي في علم الموسيقى ١٢.

(١١) الزبيدي ٤٦. السيوطي: المزهر ١ : ٨١.

(١٢) الحيوان ٧ : ١٦٥.

(١٣) الحيوان ١ : ١٥٠.

(١٤) إذا صح ذلك كان كتابا الخليل منفصلا كل منهما عن الآخر.

(١٥) سمط اللآلي ٨١٥.

(١٦) تراث الاسلام ١ : ٣٥.

الخليل بن أحمد المفكر

قد يكون الإحساس صادقا، أو كاذبا، ولكننا نتصدى له فلا يهمنا صدقه أو كذبه، بل يهمنا وقوعه المجرد، فوقوعه يدفع من يحس به إلى التصرف متأثرا به، خاضعا لنفوذه، مهما كانت درجة صدقه.

وكذا حالنا فى هذا المقال، إذ نتعرض للناس – أو الفرس خاصة – بعد سقوط الدولة الأموية، ذات الصبغة العربية، والعمد العربية، والوجهة العربية، وقيام الدولة العباسية على أسنة الخراسانيين، مع من آزرهم من العرب الجنوبيين.

فقد انتشر بين الناس إحساس بأن الدولة الجديدة دولة الفرس.

فما مدى هذا الإحساس من الصدق؟ ذلك أمر لا يهمنى فى هذا المقال، وإن كانت الدلا ئل كلها تكشف عن أن الخلفاء العباسيين الأولين قاوموه مقاومة عنيفة فى كثير من الأحيان، وإن كبار الفرس استغلوه إلى أوسع نطاق ممكن.

مجلة الأقلام - العراق - تموز ١٩٦٧ .

والأمر الذى يهمنى أن الفرس كشفوا عن أنفسهم القناع، وأظهر كل ما فى دخيلة نفسه تجاه العرب والإسلام. فانتشرت حركة شعوبية انتشارا واسعا لا تحرج ولا حذر فيه.

واتخذت هذه الحركة الشعوبية من ابن المقفع مثلا لها.

وعند ذلك شعر العرب أنهم يجب عليهم أن يتصدوا لهذه الحركة، ويناضلوها، وأنهم يجب عليهم أن ينصبوا «مثلا» لهم، يقف بإزاء ابن المقفع. وكان المثل الذى التفوا حوله «الخليل بن أحمد الفراهيدى».

كيف اختار كل من الفريقين مثله، وما الصفات التى توفرت فيه فجعلته أهلا لهذه المكانة؟

تحتاج الإجابة عن هذه الأسئلة إلى دراسة واسعة عميقة فى حياة الرجلين وما أنتجا من آثار، دراسة لا سبيل إليها فى هذا المقام. ولكننى أورد إشارة سريعة تبين نظرة القدماء إلى الرجلين. قال محمد بن سلام [١]: سمعت مشايخنا يقولون: لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكى من الخليل ابن أحمد ولا أجمع، ولا كان فى العجم أذكى من ابن المقفع ولا أجمع. وإذن فقد كان القدماء ينظرون إلى الرجلين فى الذكاء والجمع، يريدون جمع المعرفة، أى إلى ما تمتع به الرجلان من عقل وعلم. ودليل ذلك الرواية [٢] التى تقول إن ابن المقفع اجتمع مع الخليل، فتذاكرا ليلة. فلما افترقا سئل ابن المقفع عن الخليل فقال: رأيت رجلا عقله أكثر من علمه. وقيل للخليل: كيف رأيت ابن المقفع؟ فقال: رأيت رجلا علمه أكثر من عقله.

ونحن إذا أردنا أن نتعرف ما تحلى به الخليل ـ وهو الشخص الذى يهمنى إذ أكتب عنه ـ من الذكاء، نرى إجماعا من معاصريه ومن بعدهم على الإشادة من هذا الجانب. قال أبو محمد التوجى (٣) : اجتمعنا بمكة ـ أدباء كل أفق ـ فتذاكرنا أمر العلماء، فجعل أهل كل بلد يرفعون علماءهم ويصفونهم ويقدمونهم. حتى جرى ذكر الخليل فلم يبق أحد إلا قال: الخليل أذكى العرب، وهو مفتاح العلوم ومصرّفها.

ولم يقتصر المعجبون بذكاء الخليل بهذا التفضيل بل أبعدوا أكثر من ذلك، فقدمه بعضهم على الناس جميعا، قال الحصرى (٤) : كان أوسع الناس فطنة، وألطفهم ذهنا، وقال السيوطى (٥) : كان آية فى الذكاء.

وشارك الشعر فى الإعجاب بالرجل والثناء عليه، قال أبو العلاء المعرى فيلسوف الشعراء (٦) :

إذا قيل نسك فالخليل بن آزر   وإن قيل فهم فالخليل أخو الفهم

وأعجب به من شاركوه فى العلم الذى برز فيه : النحو العربى، وخاصة كبار النحويين، ومن له نظر فلسفى منهم، قال ابن جنى بعد أن أورد رأيا صائبا للخليل (٧) : فانظر إلى قوة تصور الخليل إلى أن هجم به الظن على اليقين، فهو المعنى بقوله :

الألمعى الذى يظن بك الظـ   ـن كأن قد رأى وقد سمعا

وطبيعى ـ بعد أن اشتهر الرجل بالذكاء ـ أن تكثر عنه الأخبار (٨) التى تؤيد هذا الذكاء، وتبالغ فيه حتى تخرج إلى المحال، وتتجلى علائم الوهن والكذب فى بعضها.

واجتمع مع هذا العقل المفرط الذكاء خُلق أحسن ما يكون الخلق.

قال تلميذه النضر بن شميل يصفه [٩] : ما رأى الراءون مثل الخليل ولا رأى الخليل مثل نفسه، وقال ياقوت [١٠] : سيد الأدباء فى علمه وزهده.

وإذا كانت الأخبار عن ذكائه تكثر وتبالغ فإن الأخبار عن أخلاقه وزهده ودينه تفوقها كثرة وإغراقا. مما يدل على قدر الرجل فى نفوس الناس، حتى أعلن الشريشى بعد أن أورد قدرا من أخبار الرجل وأقواله [١١] : إنما أكثرنا من أخباره لأنها آداب وحكم: من اقتدى بها اهتدى ، وما تركناه من أخباره أكثر.

وكان هذا الذكاء، وهذا الخلق، محتاجين إلى لسان يحسن التعبير عنهما. ولم يَعْدم الخليل اللسان القؤول، الذى يحوز الإعجاب الذى حازه ذكاؤه وخلقه. قال خالد النجار فى هجائه للتوجى [١٢] :

يا من يزيد تمقتا ... وتباغضا فى كل لحظه

والله لو كنت الخليل ... لما كتبنا عنك لفظه

كل هذا دعانى إلى أن أتتبع ما نسب إلى الخليل من أقوال، لعلها تكشف عن الصورة التى أعدها العرب فى القرن الهجرى الثانى مثالية، تستحق أن يفاخر بها مقابل الصور التى رفعها لهم الشعوبيون.

وقد استقصيت هذه الأقوال فى مظانها وجمعت منها قدرا طيبا، صنفته ورتبته لأعيد تأليف الصورة التى كانت فى مخيلة من وصفت من العرب أو ما تبقى من هذه الصورة.

وعندما قمت بهذه المحاولة وجدت أبرز معالمها الصبغة العلمية. فقد عثرت على أن أكثر أقوال الخليل تدور حول العلم، وفضله، وطرق الحصول عليه والاحتفاظ به والتوسع فيه.

فقد كان يفضل العلم على كل شئ. قيل له (١٣) : أيهما أفضل: العلم أو المال ؟ قال : العلم. قيل له: فما بال العلماء يزدحمون على أبواب الملوك، والملوك لا يزدحمون على أبواب العلماء؟ قال: ذلك لمعرفة العلماء بحق الملوك، وجهل الملوك بحق العلماء.

ورفع العلماء إلى أعلى المراتب. فكان يقول (١٤) : إن لم تكن هذه الطائفة ـ يعنى أهل العلم ـ أولياء الله تعالى فليس لله ولى.

واتخذ من العلم أساسا لتقسيم الناس إلى طبقات، ولم يعتد بأصولهم أو مراتبهم. قال النضر بن شميل (١٥) : سمعت الخليل يقول: من الناس من يدرى، ويدرى أنه يدرى، فذاك عالم فاتبعوه؛ ومنهم من يدرى، ولا يدرى أنه يدرى، فذاك ضال فأرشدوه؛ ومنهم من لا يدرى، ويدرى أنه لا يدرى، فذاك طالب فعلّموه؛ ومنهم من لا يدرى، ولا يدرى أنه لا يدرى، فذاك جاهل فاحذروه.

ووصف معيشته فكشف أنها سعى وراء العلم وبذل له فى كل مجال. قيل له (١٦) : كيف يمر عليك الزمان ؟ قال: إن كنت مع من هو دونى أفدته، وإن كنت مع من هو فوقى استفدت منه، وإن كنت مع من هو مثلى باحثته وناظرته، فإن لم يكن معى أحد طالعت كتابا، ففى كل حال لا أضيع زمانى. فهو يرى أن الحياة يجب أن تكون أخذا وعطاء للعلم. (١٧) قال : كنت إذا لقيت عالما أخذت منه وأعطيته.

ولم يكثر الخليل من توجيه النصائح إلى العلماء. فلم أعثر له إلا على ثلاثة أقوال موجهة إليهم. حذر فى أحدها من الخطأ، قال (١٨) : زلة العالم مضروب بها الطبل، وزلة الجاهل يخفيها الجهل. وأوصى فى الثانى بعدم التسرع فى إظهار العلم والرد على المخطىء، قال (١٩): إذا أخطأ بحضرتك من تعلم أنه يأنف بارشادك فلا ترد عليه خطأه، فإنك إذا نبهته على خطئه أسرعت إفادته واكتسبت عداوته. ونصح فى الثالث ببذل العلم، وكشف عن الفوئد التى يجنيها الإنسان فى ذلك، قال: إن لم تعلم الناس ثوابا فعلمهم لتدرس بتعليمهم علمك، ولا تجزع من تفرع السؤال فإنه ينبهك على علم ما لم تعلم.

وكانت أكثر نصائحه موجهة إلى طلبة العلم، فكشف لهم عن كثير من جوانب الطريق الذى يجب عليهم أن يقطعوه ليبلغوا غايتهم. فأبان لمن يرغب أن يحصل على علم ما أنه لا يستطيع أن يخص جهده كله بهذا العلم وأن يصل إليه مجردا، بل لابد أن يتعرف معارف أخرى لم يكن يريدها ولا يتصور حاجته إليها ليصل إلى بغيته. قال (٢٠) : لا تصل إلى ما تحتاج إليه إلا بالوقوف على ما لا تحتاج إليه. فقال أبو شمر المتكلم: فقد احتجت إذن إلى ما لا تحتاج إليه، إذ كنت لا تصل إلى ما تحتاج إليه إلا به. قال له الخليل: ويحك، وهل تنال نهاية أو تدرك غاية إلا بالسعى إليها والايضاع نحوها، وقد يكون الإكداء مع الكد، والخيبة مع الهيبة.

وحذر من الوقوف عند مرحلة يظن بالغها أنه أدرك العلم كله، فالعلم يجب أن يضاف إليه أبدا. قال (٢١): نوازع العلم بدائع، وبدائع العلم

مسارح العقل، ومن استغنى بها عنده جهل، ومن ضم إلى علمه علم غيره كان من الموصوفين بنعت الربانيين.

وكان الأمر الذى تمسك به ودافع عنه فى كل مكان سؤال العلماء.

فقد كان يرى أن العلوم أقفال والسؤالات مفاتيحها (٢٢). واتخذ من هذه الفكرة شعارا له فى حياته سار عليه دائما. قال (٢٣): إنى أدركت بعض ما أنا فيه من العلم باطراح الحشمة بينى وبين المعلمين، وبإلقائى الستر بينى وبين الذين كنت ألتمس ما عندهم، ومن رق وجهه عن طلب العلم رق علمه، ووجدت الرقة فى التماس العلم سفها يدعو إلى سفاه، وكل يدعو إلى ضلال.

وأعلن أن الذى يمنع المرء من سؤال العلماء إما خجل أو كبرياء.

وسفّه الأمرين معا، قال (٢٤): يرتع الجهل بين الحياء والكبر فى العلم، وقال (٢٥) : وجدت فى بعض كتب العلماء : من أظهر حياء فى التماس العلم ، وقعد عنه لبس الجهل، وتقنع قناع السفه، ومن امتدت له أيامه فى غلواء جهله حشر يوم القيامة أعمى.

وكان يرى أن المرء يجب عليه ألا يقتصر على مصدر واحد من مصادر المعرفة، فربما أوقعه ذلك فى الخطأ دون وعى منه، وأنه لا يستطيع أن يحكم على شخص إلا بعد معرفة غيره. قال (٢٦) : إذا أردت أن تعرف خطأ معلمك فجالس غيره.

وصنف الخليل العلم عدة أصناف، فمنه ما يكون للفهم والمعرفة وأوصى بالاستكثار منه، وما يكون للحفظ وأوصى فيه بحسن الاختيار، قال

(٢٧) أكثر من العلم لتفهم (أو لتعرف) واختر قليلا منه لتحفظ. ومن العلم ما يكون فى القلب وأوصى فيه بالمدارسة والبذل، ومنه ما يكون مدونا فى الكتب، وأوصى فيه بالمحافظة. قال (٢٨): كن على مدارسة ما فى قلبك أحرص منك على حفظ ما فى كتبك، وقال (٢٩): اجعل ما فى كتبك رأس مال، وما فى صدرك للنفقة.

وإذ كانت حركة التدوين ناشئة، أخذ بيدها، وحاول مساعدتها. فكره من الناسخ أن يكتب بخط دقيق تصعب رؤيته. رأى مع رجل دفترا كتبه بخط دقيق فقال له: أيست يا هذا من طول عمرك (٣٠)؟ يريد أنه عندما يطعن فى السن يضعف بصره فلا يستطيع أن يميز ما كتب. وكره أيضا أن ينسخ الناسخ من كتاب دون أن يراجعه على الأصل بعد الفراغ. قال (٣١): إذا نسخ الكتاب ثلاث نسخ ولم يعارضه به تحول بالفارسية.

وأبان أن المؤلفين تختلف مسالكهم فى التصنيف، فيختصرون تارة ويطنبون أخرى، وأنهم يفعلون ذلك لغرض يستهدفونه. قال (٣٢): يختصر الكتاب ليحفظ، ويبسط ليفهم. وأعلن أنه لا يحب البسط، لأنه يرى أن طالب العلم يجب أن يتجشم بعض المصاعب فى سبيل الوصول إلى بغيته، قال (٣٣): من الأبواب ما لو شئنا شرحناه حتى يستوى فى علمه القوى والضعيف لفعلنا، ولكنا نحب أن يكون للعلم مؤنة وللعالم مزية.

ونفرغ عند هذا من الأقوال التى عثرت عليها للخليل متصلة بالعلم: فضله، وطلبه، وأنواعه، وغير ذلك؛ ولكننا لا نفرغ من كل أقواله. فهناك مجموعة كبيرة من الأقوال تتصل بالصداقة، والمودة بين الناس، وحسن التعامل.

وكان الخليل يحب الاتصال بالناس، ويرى فى ذلك لذة لا تعادلها لذة، بل يراها اللذة التى تنسيه كل ما عداها، قال (٣٤) : ثلاث ينسين المصائب: مر الليالى، والمرأة الحسناء، ومحادثة الرجال.

وكان السبيل إلى هذا الاتصال رفع الحشمة والتلاطف، وإلا بقى كل من الرجلين حبيس تزمته مهما طال اجتماعهما، قال (٣٥) الناس فى سجن ما لم يتمازحوا.

وقمة الاتصال الصداقة. فالرجل بلا صديق فرد لا يصلح لشئ إذ لا يؤازره أحد، أو هو بعبارة الخليل (٣٦) : كاليمين بلا شمال.

وكان الخليل يرتفع بالصداقة إلى مكانة سامية، ويرى الود بين الصديقين أجمل ما فى الوجود. قال أحدهم (٣٧) : دخلت على الخليل، وهو جالس على حصير صغير. فأشار علىّ بالجلوس، فقلت: أضيّق عليك. فقال: مَهْ، إن الدنيا بأسرها لا تسع متباغضين، وإن شبرا فى شبر يسع متحابين.

وكان لا يشترط بين الصديقين غير المودة، ورغبة كل فى الآخر، قال (٣٨) : رغبتك فى الزاهد فيك ذل نفس، وزهدك فى الراغب فيك قصر همة.

ورأى أن الصديق له قبل صديقه حقوق تجب مراعاتها. أجملها فى قوله (٣٩) : يجب على الصديق مع صديقه استعمال أربع خصال: الصفح قبل الاستقالة، وتقديم حسن الظن قبل التهمة، والبذل قبل المسألة، ومخرج العذر قبل العتب.

وكان هو نعم الصديق لصديقه، لا ينصح غيره قبل أن ينصح نفسه، بل يطبق آراءه قبل أن يصدرها. قال ابن مناذر (٤٠) كنت أمشي مع الخليل فانقطع شسع نعلي، فخلع نعله. فقلت: ما تصنع؟ فقال: أواسيك في الحفاء.

وعثرت للخليل على أقوال أخرى، وأخبار تتصل بها، نستطيع أن نجمعها تحت عبارة «الآراء الدينية والخلقية».

وأقدم هذه الأقوال ما يصور حياته، أو إن شئت الدقة تصور الرجل لحياته. قال الضحاك بن مخلد الشيباني (٤١): دخلنا على الخليل ابن أحمد قبل وفاته بأيام، فقال: والله، ما فعلت فعلا أخاف على نفسي منه، وكان لي فضل فكر صرفته إلى جهة، ووددت أني كنت صرفته إلى غيرها، وما علمت أني كذبت متعمدا قط، وأرجو أن يغفر الله لي التأول.

وقال يصور مُثله في الحياة (٤٢): ثلاثة أشياء أنا أحبها لنفسي ولمن أحب رشده: أحب أن أكون بيني وبين ربي من أفضل عباده، وأكون بيني وبين الخليقة من أوسطهم، وبيني وبين نفسي من شرهم. وقد نال هذا القول من الإعجاب ما جعل عبد الله بن داود يقول: لو كتب شئ بالذهب لكتب هذا.

وتتفق هذه المثل التي وضعها أمامه مع تصوره للحياة، ذلك التصور الذي كان ينبع من إحساسه الديني العميق أو – إن شئت الدقة – فطرته الخالصة التي تتصل بالدين والخلق وتغترف منهما دون وعي (٤٣). قال(٤٤): الدنيا أضداد متجاورة، وأشباه متباينة، وأقارب متباعدة، وأباعد متقاربة. فالرجل واع كل الوعي بما في الدنيا من تناقض وتصارع، وأن

كل ذلك لا قيمة له إذ هو لا محالة زائل. قال (٤٥) : الدنيا أمد والآخرة أبد.وأدى به هذا الوعى إلى أن يرى أن هذا الأمد الذى تشغله محدود تستطيع أن ترى أطرافه جميعا، وأن تلمسها، قال النضر (٤٥) : سمعت الخليل يقول: الأيام ثلاثة: فمعهود وهو أمس، ومشهود وهو اليوم، وموعود وهو غد.

لاعجب ـ إذا كانت هذه صورة الدنيا فى خلد الخليل ـ أن ينصرف عنها، وأن يكون كما وصفه الواصف (٤٦) : شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متخرق الثياب، متقلع القدمين، مغمورا فى الناس لا يعرف.

فقد أقبل على الزهد إقبال المحب الواله، المعجب به عقلا وقلبا، الذى يرى فيه حياته وكرامته. قال النضر (٤٧) : سمعت الخليل يقول: إنى لأغلق علىَّ بابى فما يجاوزه همى.

وعرف الناس له هذا الزهد، وآمنوا بصدقه فيه، وكانوا ينتهزون الفرص ليسألوه عن بعض وجوهه لينتفعوا منه. قيل له مرة (٤٨) : ما الجود؟ فقال: بذل المجهود. فقيل: فما الزهد؟ قال: أن لا تطلب المفقود حتى تفقد الموجود.

ولم يدفع هذا الزهد الرجل إلى الاتكال على غيره، بل كان يرى فى هذا الزهد دافعا إلى الجهاد: الجهاد فى سبيل الحصول على العلم ونشره فى السلم، والجهاد فى سبيل إعلاء كلة الحق فى الحرب. قال محمد بن حميد (٤٩) : تزوجت إلى جيران الخليل، فنزلت عليهم فكنت أسمع قرآن الخليل طول الليل، فقالوا لى: ما عرفنا من هذا الرجل إلا ما ترى، وإنه ليغيب عنا فى غزو وحج فنتوحش إليه.

وكان يكره الركون إلى الحظ، ويحض على السعى، مع التوكل على الله. ذكروا عنده الحظ والجد، فقال (٥٠) : أما الجد فلا أقول فيه شيئا، وأما الحظ: فأخزى الله الحظ، فإنه يبلد الطالب إذا اتكل عليه، ويبعد المطلوب إليه من مذمة الطالب.

فلابد من الجد فى كل حال، وثمرته عند الله، قال (٥١) : التوانى إضاعة، والحزم بضاعة، والإنصاف راحة، واللجاج وقاحة. وقال أيضا (٥٢) من استعمل الحزم فى وقت الاستغناء عنه غنى عن الاحتيال، وقت الحاجة إليه.

وآخر ما نرى من وصايا دينية عنده الوصية أن يحاول الإنسان الكشف عن جنبات نفسه، وأن يستبطن خباياها، ويتعرف على ما تضمره من طيب وردىء، فإن وصوله إلى ذلك يمهد له الطريق إلى تعزيز الطيب وإزالة الردىء. قال (٥٣) : حسب امرىء من الشر أن يرى فى نفسه فسادا لا يصلحه، ومن علم فساد نفسه علم بصلاحها، وأقبح التحول أن يتحول المرء من ذنب إلى غير توبة ولا إقلاع عنه.

هذه هى الصورة التى رفعها العرب فى القرن الثانى لتكون «مثالا» لهم، يلتفون حوله، ويرنون إليه، فى إعجاب وحب. صورة مشرقة، ساطعة الأنوار، تقوم على الذكاء، والعلم، والدين، والخلق. الذكاء اللماح، المستبطن، الذى لا يدانيه ذكاء. والعلم الملتحم بالدين، الذى يعطى كل فرد مرتبته فى الحياة، لا يقف عند درجة، ولا يتكبر عليه غير سفيه. والدين الذى يرى الحياة ظلا زائلا تافها، ويدعو إلى الزهد فيها مع العمل والجد والحزم. والخلق الذى يحب الناس، ويود الأصدقاء، ويشاركهم فى كل شىء.

هذه هى الصورة المثالية عند العرب فى القرن الثانى، وضعوها أمام كل الصور التى رفعها الشعوبيون، إذ وجدوا أنها التى تحسن تمثيلهم، وتبرز خصائصهم، وتشيد بفضائلهم.

إنها مثلهم الأعلى.

وهى كانت تحتذى مثلا أعلى لها: بل هى مثل أعلى لكل مسلم: بل مثل أعلى لكل منصف من البشر، ترى فيه الكمال البشرى فى أسمى صوره. كان الخليل يقول (٥٤): أكمل ما يكون الإنسان عقلا وذهنا إذا بلغ أربعين سنة ـ وهى السن التى بعث الله تعالى فيها محمدا صلى الله عليه وسلم ـ ثم يتغير وينقص إذا بلغ ثلاثا وستين ـ وهى السن التى قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الهوامش

(١) مراتب النحويين ٢٨، النجوم الزاهرة ١ : ٣١١، البغية ٢٤٤، المزهر ٢ :٤٠١.

(٢) الأغانى (بيروت) ٢٠ : ١٨٧، الزبيدى ٤٥، الشريشى ٢ :٤٠٢، ربيع الأبرار ٣ : ٦٥، الوفيات ١ :١٧٣، سرح العيون ١٥٣، المرتضى ١ :١٣٥، الشذرات ١ :٢٢٦، اليافعى: ٣٦٥.

(٣) مراتب النحويين ٢٩، طبقات ابن المعتز ٩٦، الشريشى ٢ :٢٤٧، المزهر ٢ : ٤٠١ .

(٤) زهر الآداب ٨٨٧ .

(٥) البغية ٢٤٤ .

(٦) شرح المقامات للشريشى ٢ : ٢٤٨ .

(٧) الخصائص ٢ : ١١٢ .

(٨) الشريشي، ٢٤٧ . اليافعي ١ : ٣٦٣. البغية ٢٤٤. سرح العيون ١٥٣.

(٩) الشريشي ٢ : ٢٤٧.

(١٠) معجم الأدباء ١١ :٧٣ .

(١١) شرح المقامات ٢ : ٢٤٨.

(١٢) مراتب النحويين ٣٨، الشريشي ٢ : ٢٤٨.

(١٣) العقد الفريد ٢ : ٢١٣.

(١٤) السيرافي ٣٠. ياقوت ١١ : ٧٤.

(١٥) مراتب اليحويين ٤. العقد الفريد ٢ : ٢٩٣. الشريشي ٢ : ٢٤٧.

(١٦) نزهة النواظر. الشريشي ٢ : ٢٤٧.

(١٧) ربيع الأبرار ٣ : ٦٦. الزبيدى ٤٤ .

(١٨) ربيع الأبرار ٣ : ٦٧. الزبيدى ٤٤ .

(١٩) الشريشي ٢ : ٢٤٨ .

(٢٠) العقد الفريد ٣ : ٢٤. الحيوان ١ : ٣٧ . ربيع الأبرار ٣: ٧٩.

(٢١) الزبيدى ٤٤ .

(٢٢)الشريشي ٢ : ٢٤٨. ربيع الأبرار ٣ : ٦٧.

(٢٣) الزبيدى ٤٤، الشريشي ٢ : ٢٤٧.

(٢٤) الزبيدى ٤٤. ربيع الأبرار ٣ : ٦٣.

(٢٥) الزبيدى ٤٤ .

(٢٦) مراتب النحويين ٦١ . الشريشي ٢ : ٢٤٧. ابن خلكان ١ : ١٧٣. العقد ٢ : ٢١٧، ٦ :٢٦٧.

(٢٧) الشريشي ٢ : ٢٧٤. البيان ١ : ٢٥٨. الحيوان ١ : ٥٩.

(٢٨) كامل المبرد ٢٦٠.

(٢٩) كامل المبرد ٢٦٠. الشريشى ٢ : ٢٤٨.

(٣٠) الشريشى ٢ : ٢٤٧. ربيع الأبرار ٣ : ٧٧ظ.

(٣١) الشريشى ٢ : ٢٤٧. ربيع الأبرار ٣ : ٧٧ظ. ذيل الطبرى ٢٥٣٢ .

(٣٢) الصناعتين ١٩٢ .

(٣٣) سرح العيون ١٥٤ . ربيع الأبرار ٣ : ٦٣ .

(٣٤) الشريشى ٢ : ٢٤٨. البغية ٢٤٤.

(٣٥) الشريشى ٢ : ٢٤٨.

(٣٦) الشريشى ٢ : ٣٤٨. ربيع الأبرار ١ : ١٢١ ظ.

(٣٧) العقد الفريد ٢ : ٣١٦ عيون الأخبار ٣ : ١٢.

(٣٨) ربيع الأبرار ١ : ١٢٢ ظ.

(٣٩) غرر الخصائص ٤٢٨.

(٤٠) ربيع الأبرار ٢ : ٢٤٢.

(٤١) مراتب النحويين ٣٠ . الشريشى ٢ : ٢٤٧.

(٤٢) الشريشى ٢ : ٢٤٨.

(٤٣) مراتب النحويين ٦٥. الشريشى ٢ : ٤٨٨. الكشكول ٢ : ٨٥.

(٤٤) الشريشى ٢ : ٢٤٨.

(٤٦) الشريشى : ٢ : ٢٤٧.

(٤٧) الشذرات ١ : ٢٧٦. ابن كثير ١٠ : ١٦١. المدلجى ٦٩. اليافعى ١١ : ٣٦٥. مسالك الأبصار ٢٧٥.

(٤٨) الشريشى ٢ : ٢٤٨. العقد ٣ : ١٧١. سرح العيون ١٥٤.

(٤٩) الشريشي ٢ : ٢٤٧ .

(٥٠)الحيوان ٣ : ٤٩١ .

(٥١) الشريشي ٢ : ٢٤٨ .

(٥٢) سرح العيون ١٥٤ .

(٥٣) الشريشي ٢ : ٢٤٨ . سرح العيون ١٥٤ . ربيع الأبرار ١ : ٢٠٧ ,٢ : ١١٠ .

(٥٤) ابن خلكان ١ : ١٧٣ .

المراجع

١ـ الأصبهاني، ابن العماد : شذرات الذهب.

٢ ـ الأصبهاني، أبو الفرج : الأغاني ـ طبعة بيروت.

٣ ـ ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ـ دار الكتب المصرية.

٤ ـ الجاحظ : الحيوان : البيان والتبيين .

٥ ـ ابن جنى : الخصائص ـ دار الكتب المصرية.

٦ ـ الحصرى، إبراهيم بن على: زهر الآداب وثمر الألباب ـ دار إحياء الكتب العربية بمصر ١٩٥٣ .

٧ ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

٨ ـ الدينورى : عيون الأخبار ـ دار الكتب المصرية.

٩ ـ الزبيدى أبو بكر محمد بن الحسن : طبقات النحويين واللغويين ـ طبع الخانجى بمصر ١٩٥٤ .

١٠ ـ الزمخشرى محمود بن عمر : ربيع الأبرار ـ مخطوط بمكتبة الأوقاف ببغداد تحت رقم ٣٨٨ .

١١ ـ السيرافى الحسن بن عبد الله : أخبار النحويين البصريين ـ طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر ١٩٥٥ .

١٢ ـ السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ـ مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٦ هـ .
المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ـ دار إحياء الكتب العربية بمصر ـ الطبعة الأولى.

١٣ ـ الشريشى أحمد بن عبد المؤمن : شرح المقامات الحريرية ـ طبع بولاق ١٣٠٠ هـ.

١٤ ـ الشريف المرتضى : الأمالى ـ دار إحياء الكتب العربية بمصر ١٩٥٤ .

١٥ ـ العاملى : الكشكول.

١٦ ـ ابن عبد ربه : العقد الفريد.

١٧ ـ العسكرى الحسن بن عبد الله : الصناعتين ـ دار إحياء الكتب العربية بمصر.

١٨ ـ العمرى : مسالك الابصار ـ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٥٩ معارف عامة.

١٩ ـ ابن كثير إسماعيل بن عمر : البداية والنهاية فى التاريخ ـ مطبعة السعادة بمصر.

٢٠ ـ اللغوى أبو الطيب : مراتب النحويين ـ مطبعة نهضة مصر بالفجالة.

٢١ ـ المبرد : الكامل ـ مصطفى البابى الحلبى بمصر.

٢٢ ـ المدلجى أحمد بن على : الفلاكة والمفلوكون ـ مطبعة الشعب بمصر ١٣٢٢ هـ .

٢٣ ـ ابن المعتز : طبقات الشعراء ـ دار المعارف بمصر.

٢٤ ـ ابن نباتة : سرح العيون ـ طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر ١٩٥٧/١٣٧٧ .

٢٥ ـ الوطواط إبراهيم بن يحيى: غرر الخصائص الواضحة ـ طبع بولاق ١٢٨٤ هـ .

٢٦ ـ اليافعى : مرآة الجنان.

٢٧ ـ ياقوت : معجم الأدباء ـ طبع أحمد رفاعى بمصر.

الفصل الرابع

متفرقات

التراث فى الفكر الحديث

التراث هو فكر الأمة العربية فى ماضيها البعيد والقريب، وغريب أن هذا التراث واجه فى العصور الحديثة ولايزال يواجه حربا شعواء من جماعة من أبنائه ترى أنه يمثل عصورا بائدة، ويحمل قيما زائلة، فقد عناصر الحياة بل هو جثة هامدة لا روح فيها حَمّلناها القدماء فهى تُثقل خطانا، وتعوق سيرنا، وتحول أحيانا بيننا وبين التطور فى عالم سريع التغير والتبدل. فحتم علينا أن تطرحها عن أكتافنا، وندفنها فى الاحتفال اللائق بها.

دار هذا القول وأمثاله على ألسنة من بهرتهم الحضارة الغربية من أبناء العربية الذين اطلعوا على ثقافة الغرب فجأة ودون مقدسات ممّهدة فى القرن الماضى ففتنتهم وأنستهم أنفسهم، وشغلتهم عن كل شىء عداها. ولايزال يدور على ألسنة من يظن بنفسه الثورية والطموح إلى مواكبة التقدم الأوربى.

ودار ولايزال يدور على ألسنة فريقين من الناس فى هذه الأيام : فريق ينظر إلى التقدم الغربى الآلى، ذلك التقدم الذى يجرى فى سرعة يعجز

محاضرة أُلقيت فى الجزائر .

القياس عنها، وفريق يظن فى نفسه الثورية، ويقتدى بالثوريين الأوربيين فى مطالع ثوراتهم. ويأتلف الفريقان على الهجوم على التراث.

وينسى أصحاب هذه الحرب التى لا هوادة فيها أن الأوربيين أنفسهم ـ الذين حازوا ما سحرهم من تقدم ـ لم يغفلوا ـ على رغم تقدمهم ـ عن تراثهم، سواء اتجهنا بأبصارنا إلى أوربا الغربية أو أوربا الشرقية.

فلا أسرف فى القول إذا ما زعمت أنه لا توجد دولة أوربية لا تحتفى بالمفكرين والبارزين من أبنائها، وتحيل مساكنهم متاحف يتردد عليها النشء للاتصال بالفكر القديم. ولا أظننى أسرف إذا ما زعمت أن باريس وحدها تعرف قريبا من عشرين من هذه المتاحف. بل يبلغ من حرص فرنسا على تراثها أن تعفى الفرنسيين الذين يقومون بتدريس اللغة الفرنسية فى خارج فرنسا وينشرون الفكر الفرنسى : تعفيهم من الجندية وتضاعف رواتبهم والعهد قريب بها عندما ما حرصت على أن تبقى مدارسها فى مصر مفتوحة، ولم تبد مثل هذا الحرص حيال مؤسسات الفرنسيين الاقتصادية.

ويُعَرف عن البريطانيين إبان مجدهم الزائل القولُ بأنهم على استعداد للتنازل عن امبراطوريتهم التى لم تكن لتغرب عنها الشمس، وليسوا على استعداد للتنازل عن شاعرهم الأعظم شكسبير.

ولا يقتصر هذا الاعتداد بالتراث على الأوربيين وحدهم بل يتعداهم إلى الأسيويين. فنرى الإيرانيين مثلا يشيدون المقابر الرائعة لكبار شعرائهم من أمثال حافظ وسعدى والفردوسى. ويتهلون الفرص للاحتفال بعظماء المفكرين من أمثال البيرونى وسيبويه. فإن لم يجدوا الفرصة اختلقوها، كما فعلوا منذ أعوام قلائل حين احتفلوا بالامبراطورية الإيرانية القديمة، وكأن

الإسلام لم يحطمها إلى الأبد، ولم يقِم نظاما مغايرا كل المغايرة استقر فى البلاد إلى يومنا هذا.

وقد يكون كل هذا أمرا معقولا وقريبا حتى إننا لا نعجب له ولكننا نعجب للثوريين الأوربيين الذين استهلوا ثوراتهم بتحطيم القديم وطرحه، وما أن استقروا فى الحكم حتى وجدوا أنفسهم مضطرين للاعتراف بما حطموا وإن اختلف عن مبادئهم بعض الاختلاف، وإلى إعادة إبرازه للناس. فعل ذلك ثوار فرنسا، وفعله ثوار الاتحاد السوفيتى الذين أقروا بالفضل للكتاب الفحول السابقين عليهم، وعادوا إلى طبع كتبهم ونشرها، واحتفلوا بمفكريهم ولو كانوا يختلفون معهم كل الاختلاف كابن سينا الفيلسوف الإسلامى.

وليس أدل على أهمية التراث لدى الأمم الواعية من تبنى من لا تراث لها تراث غيرها. فهذه الأمة الأمريكية الحديثة العهد تتنازل عن كبريائها حيال الهنود الحمر وتعد تراثهم تراثا لها.

وأعظم من ذلك دلالة أن تتبنى الأمة تراث أعدائها أو من كانت تعدهم مستعمرين لها. اضطر إلى ذلك الأسبان عندما وجدوا تراثهم هزيلا، ووجدوا تراثا لا يقف إلى جواره عندهم تراث، هو التراث العربى الأندلسى. فاعترفوا به بأَخرة، وفاخروا به بعد طول اضطهاد له.

إذن يواجه تراثنا حربا فريدة من أبناء لايعرفون قيمته ولا يعرفون ماذا تفعل الأمم، حتى التى يتشدقون بالاقتداء بها، إزاء تراثها.

وقد نصف هؤلاء الأبناء بالمضلَّلين. ولكننى أعتقد أن جماعة أخرى من الأبناءلا تقل خطرا عن السابقين، لأنهم يزودونهم بالوقود الذى يَسْعرون به

نيـرانهم، أعنى بهـم أولئك الذين يبـرئون التـراث برمـتـه من كل نقص، ويرتفـعون به إلى الكمـال المطلق. وينسـون أن العـصـور تعـاقبت على الأمـة العـربيـة، فخبـا نورها البـاهر فى بعض القـرون، وكـاد ينطمس لولا ذبالات خافـتة، وينسون أن الذين نفـخوا فى جسـد هذه الأمه الهـامد، وبعثـوه من رقـدته، طالبـوا أول مـا طالبـوا بطرح خـرافـات التـخلف، وأضـاليل الانحطاط وشوائب الجهل، والعودة إلى نهر الدين فى عذوبته الأولى، وصفائه النقى.

فـالتـراث إذن لا يواجـه خطرا واحـدا بل يواجـه خطرين: خطر التـحلل، وخطر التزمت.

يفـرض ذلك على الحريصين على التـراث. عناية دائمـة ووعـيـا دقـيـقـا، ونشاطا دائبا، يفرض علينا ألا نغفل عن أنفسنا أو أنفس آبائنا، عن عصرنا أو عصـورهم، عن حيـاتنا بما تمتلئ به من فكر وعـواطف وقضـايا متـلاحـقـة ومتغايرة، وحيواتهم بما امتلأت به من أمثال ذلك.

يوجب علينا ألا نكون عبيـدا للتراث. فإذا مـا حكم القـدماء على شىء بالخير كان خيرا لا محالة. وإذا ما نعتوا شيئا بالعظمة كان عظيما دون مراء بل يجب أن نكون أبناء عـصرنا، وننظرَ إلى مـا قالوا على هدى من ثقـافتنا التى تغيرت منابعها عن منابع ثقافتهم، ومن تجاربنا التى حتّم تغير الزمن أن تخالف تجاربهم، وعلى هدى من تطورنا الفكرى الذى يغاير تطورهم.

قد نتفق فى كثير من الأحكام، ولكن ذلك يجب ألا يكون منا إلا بعد مراجعة وتمحيص وإعمال فكر. وقد نختلف فنرى فى هذا الاختلاف واحدة من سنن الكون، لأننا أبناء زمان غير زمانهم.

وإذا ما وجدنا فى نفوسنا القدرة لنكون أبناء لهذا التراث وأندادا له كان الموقف السليم منا حياله يستلزم عدة أمور:

يستلزم أن نجمع هذا التراث. أقولها فى عبارة واحدة قصيرة، غير أنها تتطلب جهد أقطار وأعوام، فأنا أريد أن نستقصى جمع التراث مهما تباعدت المواطن التى يستقر فيها الآن ـ مكتبات عامة كانت أو خاصة، عربية أو غير عربية، ففى هذه الخطوة يستوى كل شىء مكانة وأهمية.

ويستلزم أن ندرس كل كتاب جمعناه ـ على الصفة السابقة ـ دراسة متأنية فاحصة دقيقة لاتهمل شيئا، لنعطيه قيمته الحقة. ثم ندرس كتب كل فن أو علم أو نشاط مجتمعة دراسة شاملة موازنة تتصف بما اتصفت به الدراسة السابقة من المنهجية، لنخرج بالتاريخ الحق لذلك الفن أو العلم أو النشاط الذى يكشف عن خطوط سيره، وروافده، ومناحيه، كشفا دقيقا لازيف فيه ولا نقص ولا ادعاء. وفى هذه الدراسة لانستطيع أن نهمل شيئا مهما بدا صغيرا ضئيل القيمة.

ويستلزم أن نلتقط عناصر منه لفتت منا البصر، لندرسها على هدى من ثقافتنا، ومتغيرات عصرنا ومتطلباته، فنعيد تفسيرها وتصنيفها وتقييمها.

فأمثال هذه الدراسة يكشف عن جهدنا الخاص، وشخصيتنا المستقلة، ويقرب بين موضوع الدراسة البعيد، والمؤلف المعاصر، والقارئ الحديث. وأمثال هذه الدراسة لا تقتضى الشمول كما اقتضته الخطوتان السابقتان وإنما يلتقط كل مؤلف ماشاء. ويمثل ذلك ماكتبه «عباس محمود العقاد» عن أبى نواس وابن الرومى، وإبراهيم عبدالقادر المازنى عن بشار بن برد،

وعلى شلق عن ابن الرومى، والدكتور شوقى ضيف عن عمر بن أبى ربيعة، والدكتور النويهى عن أبى نواس.

هذا في مجال الدراسة، سواء للتاريخ أو التفسير. وتبقى أمامنا مجالات أخرى نبدأ بمجال وضع هذا التراث بين يدى القارئ الحديث.

ويستلزم ذلك أن ما يسقط من الدراسة التاريخية والتفسيرية، أعنى ما يتفق الدارسون على انحطاطه وفقدانه كل قيمة وعدم صلاحيته للعصر الحديث، يجب علينا أن ننفى أمثال هذه الكتب فى المتاحف التاريخية، ومعاهد المخطوطات.

وأما ما يستحق النور الكامل، لأنه يمثل عصره حق التمثيل ويضم من القيم ما لايزال حيا وموحيا ، فالواجب علينا ألا نبخل عليه بالنور: أن نحققه التحقيق المنهجى السليم الذى يعود بصورته إلى ما كانت عليه يوم أصدره مؤلفه فى أمانة تامة، وأن نزوده من تعليقاته وملاحقه وفهارسه بما يقرب بينه وبين القارئ الحديث، ويغريه على العودة إليه، والاطلاع على أمثاله من كتب التراث.

ويجب أن نمايز بين القراء. فنقدم للعالم المتخصص التحقيق العلمى الكامل، المزود بجميع تعليقات التحقيق ومطالبه، وللقارئ الهاوى سلاسل من الطبعات العامة الرخيصة ذات الشكل الواحد، والمتخففة من تعليقات التحقيق دون أن تتخفف من مقتضيات منهجيته كما فعلت مثلا السلاسل العالمية فى التراث الانجليزى والاغريقى الذى عنيت به سلسلتا بنجوين وبليكان الانجليزيتان.

ويستلزم هذا التقريب بين التراث والقارئ الحديث أن نعيد عرضه فى لغة قريبة من هذا القارئ إن كانت اللغة حائلا بينهما كما هى فى كثير من الشعر الجاهلى الذى يغمض بعضه حتى على المتخصصين. وأمثل لهذه الخطوة بما قام به الدكتور طه حسين حيال بعض المعلقات والقصائد الجاهلية التى خلصها من لغتها ونثرها بلغته الجميلة القريبة فى كتاب حديث الأربعاء، وحيال قصائد أبى العلاء التى أثقلها بالحلى ولزوم مالا يلزم فطرح عنها طه حسين كل ذلك، وأتى بها نثرا رائعا فى «صوت أبى العلاء».

وقد نجد بين أيدينا من الكتب ما اضطربت مادته، وامتلأ بعراقيل الاستطراد، وتفاوتت نفاسة أخباره. فلنا فى أمثالها أن نهذبه: أن نعيد ترتيبه، ونحذف منه أشياء، ونجمع أشياء بعضها إلى بعض. مثال ذلك مشروع الألف كتاب الذى قدمته إدارة الثقافة المصرية إلى المكتبة العربية، وهذبت فيه مجموعة من الكتب القديمة، أذكر منها كامل المبرد، لأننى قمت بتهذيبه. ولكننى أشترط فى مثل هذا العمل أن ينبه المهذب القارئ إلى ما قام به، وأن يحاول أن يعطيه صورة الكتاب الأصيل، وأن يدفعه إلى الاتصال به.

ويبقى أمامنا المجال الأدبى.

وأول ما يجب علينا فى هذا المجال إحياء التراث القديم، وقد شاعت هذه العبارة تصف التحقيق ولكننى أرى أنه إطلاق خاطئ وأن الواجب إطلاقها على عملية كسوة عظام التراث لحما، ونفخ الروح فيه، حتى يعيش بيننا. وأعنى بذلك ما يفعله بعض الأدباء حين يحيى رجلا قديما فى قصة

محكمة الأحداث، مكتملة الأشخاص، مفعمة بالحياة ملتزما فيها بالتاريخ أو يكاد، دون أن يعطيها دلالة أو مغزى أو فكرة أو رمزا وراء الحياة. ومثال هذا ما قام به. «جرجى زيدان» فى رواياته المتعددة «ومحمد فريد أبو حديد» فى قصصه التاريخية، و«طه حسين فى على هامش السيرة» وأحمد شوقى «فى مجنون ليلى». وقد لا يحيى الكاتب فى روايته بطلا بل عصرا أو مجموعة من الأحداث القديمة كما فعل إبراهيم رمزى فى باب القمر، وديكنز فى قصة مدينتين.

وتجب علينا عملية أخرى وراء الإحياء أسميها الاستلهام وأعنى بها أن نرجع إلى التراث ، ونلزم الاتصال به، ونتعمق فهمه ـ فربما خرجنا من ذلك بمجموعة من الأفكار أو الأشكال تعطينا فنا جديدا علينا، تعطينا فنا يحتفظ بالشكل القديم ولكنه يمنحنا مضمونا جديدا اتخذ من القديم رمزا. وأمثل لذلك «بتوفيق الحكيم» الذى اتخذ من قصة أهل الكهف شكلا منها أدار فيه الصراع بين الزمن والحب والعقل، وطه حسين الذى اتخذ من صبر مستضعفى الصحابة على ماصب عليهم من بلاء إلى أن استقر الإسلام وبسط سلطانه وحوّلهم إلى أمراء، اتخذ من ذلك إطارا تتبع فيه صراع المجتمع المصرى فى عهود الاستبداد. ولعل نظرة واحدة إلى التراث الإغريقى وما ألهمه لكتاب أوربا جديرة أن تبين خطورة الاستلهام.

وآخر ما يمكن عمله الاستلهام الجزئي، الذى يقتصر على الصورة الواحدة، والفكرة العابرة. وذلك من أخطر الأعمال، لأن كثيرا من أدبائنا المحدثين طرحوا التراث العربى، واستمدوا صورهم من التراث اليونانى

والرومانى والأوربى. يفعل بعضهم ذلك جهلا بخصوبة تراثنا، وبعضهم اتصالا منه بالتراث الغربى، وبعضهم اعتمادا منه على شعراء الغرب، واقتداء بهم أو سرقة لهم.

وغفلوا أن ذلك يباعد بين صورهم وقرائهم، ويباعد بينهم وبين تراثهم، فيبتعد أدبهم عن وجدان أمتهم. وقد يلقى بهم ذلك إلى مخالب العزلة التى يحاولون الفرار منها.

ولا أريد منهم أن يطرحوا التراث الغربى بل أريد أن يقبلوا عليه وعلى التراث الشرقى فى آسيا، وعلى التراث القديم فى كل قطر من أقطار العربية شريطة ألا يباعد ذلك بينهم وبين التراث العربى، وقد فعل ذلك أجدادنا فى عصور نهضتهم الزاهرة: فنقلوا تراث اليونان والفرس والهنود وغيرهم، ودونوا تراث العرب القدماء، ووضعوا ذلك كله أمام المتطلعين من أبنائهم، فمنحونا خير الثمرات.

إن تراثنا القديم مقوم لشخصيتنا، محقق لقوميتنا، عاصم لنا من الفنا.

مناهج التحقيق عند القدماء والمحدثين

لم يستخدم القدماء كلمة (التحقيق) بالمدلول الذى استخدمها به أهل العصر الحديث، على الرغم من كونها كلمة عربية أصيلة. وليس معنى هذا أن مدلولها لم يهتد إليه القدماء، بل اهتدوا إلى كثير من العناصر التى يضمها، ووصلوا فيها إلى نظرات ناضجة وقيمة.

والهدف فى التحقيق ـ كان ومازال ـ رد المخطوط الذى نتعامل معه إلى الصورة التى أصدره مؤلفه عليها. فإن تعذر ذلك، فأقرب ما يكون إليها. وإذا كان المؤلف قد أصدر كتابه أكثر من إصدارة ـ كما حدث لكتب متعددة وبخاصة ما كان يملى منها ـ فالهدف الوصول إلى الإصدارة الأخيرة. فإن تعذرت، فالوصول إلى إحدى الإصدارات المعروفة الجودة.

ولا يقنع أكثر المحققين المحدثين بهذا الهدف، ويضيفون إليه محاولة تيسير الكتاب للقارئ الحديث، بسبب حياته فى مجتمع يختلف عن المجتمع الذى صدر الكتاب فيه، وتحصيله معرفة تغاير المعرفة التى كانت شائعة فى ذلك المجتمع.

مجلة الحرس الوطنى السعودية ـ السنة ١٠ ـ العدد ٨٤ ـ سبتمبر ١٩٨٩.

وأود أن أقول إن ما أعرضه فى هذه الكلمة من مناهج القدماء لا يصور كل المناهج، ولا يتتبع كل التطور، وإنما يقتصر على أعمال محدودة، أرجو أن أكون قد أحسنت اختيارها لتحسن التمثيل.

ويجب أن نتذكر أن الكتاب العربى كان يؤخذ من طريقين لا طريق واحد. وأول هذين الطريقين: الرواية الشفوية. فقد كان كثير من المؤلفين يملون مؤلفاتهم على تلاميذهم أو يطلبون إلى النابهين منهم أن يعرضوا عليهم ـ إما من ذاكرتهم أو من مدوناتهم ـ وبقية التلاميذ يسمعون. وطبيعى أن تتفاوت قدرات هؤلاء التلاميذ عندما يروون ما أخذوه من شيوخهم عن هذا الطريق.

قال السيوطى: «أملى ابن دريد الجمهرة فى فارس، ثم أملاها بالبصرة وبغداد من حفظه، ولم يستعن عليها بالنظر فى شئ من الكتب إلا فى الهمزة واللفيف. فلذلك تختلف النسخ. والنسخة المعول عليها هى الأخيرة. وآخر ما صح نسخة عبيد الله بن أحمد جخجخ، لأنه كتبها من عدة نسخ وقرأها عليه»[١].

وروى السيرة النبوية لمحمد بن إسحاق خمسة عشر تلميذا. أما عبد الملك ابن هشام الذى اختصرها فاعتمد على رواية زياد بن عبد الله البكائى، واعتمد الطبرى غالبا على رواية سلمة بن الفضل، واعتمد ابن الأثير فى «أسد الغابة» وابن حجر فى «الإصابة» على رواية يونس بن بكير[٢].

أضيف إلى ذلك أن دواوين الشعر خاصة كانت لها روايات متعددة ومتغايرة إلى درجة جعلت العلماء يثقون فى بعضها ويشكون فى بعضها. واذا اتخذنا من ديوان امرىء القيس الذى حققه الأستاذ محمد أبو الفضل

إبراهيم مثالا، وجدنا أنه عثر منه على ما يلى من النسخ التى كشفت عن رواياتها.

(١) نسخة الأعلم الشنتمرى (أبى الحجاج يوسف بن سليمان) وتحتوى على ٢٨ قصيدة ومقطوعة من رواية أبى حاتم السجستانى عن الأصمعى، و٦ قصائد من رواية المفضل وأبى عمرو الشيبانى وغيرهما.

(٢) نسخة الطوسى (أبى الحسن على بن عبد الله) وتنقسم إلى ثلاثة أقسام يشتمل القسم الأول على ٤٢ قصيدة، روى معظمها ابن الأعرابى عن المفضل الضبى. ويشتمل القسم الثانى على سبع قصائد من رواية الأصمعى وأبى عبيدة وغيرهما. ويشتمل القسم الثالث على ٢٦ قصيدة ومقطوعة مجهولة الجامع والراوى.

وقد رجع المحقق إلى عدة نسخ أخرى لم تكشف عن رواتها تفصيلا كما فعلت هاتان النسختان[٣] .

وكان الطريق الثانى للأخذ المدونات الخطية. وكثيرا ما كانت تقترن بالرواية الشفوية، لأنهم كانوا يخشون ما يقع فى المدونات من أخطاء سموها بالتصحيف والتحريف، وما يعتريها من علل، وسموا هذا الطريق بالوجادة والآخذين بها بالصحفيين، أى الذين يعتمدون على الصحف المدونة، وحطوا من شأنهم.

وتكشف لنا النسخة الأصلية التى اعتمدت عليها الدكتورة عائشة عبد الرحمن فى تحقيق «مقدمة ابن الصلاح» أن المؤلف فرغ من تصنيف كتابه فى يوم الجمعة آخر المحرم لسنة أربع وثلاثين وستمئة، وسرعان ما التف حوله التلاميذ يروونه عنه، وكان منهم تقى الدين أبو عبد الله محمد بن

الحسين الحموى الشافعى الذى قرأه عليه بالمدرسة الرواحية بعد الفراغ منه بسنتين فقط(٤).

وكان العلماء الثقات ينصون على ما أخذوه بالوجادة. جاء فى الصحاح للجوهرى: «لجذ الكلب الإناء ـ بالكسر ـ لجذا ولجذا: أى لحسه، حكاه أبو حاتم. نقلته من كتاب الأبواب من غير سماع».

وأول خطوة يقوم بها من يريد تحقيق كتاب ما، هى السعى إلى الحصول على نسخه.

ويقتضى المنهج الحديث للتحقيق الحصول على جميع نسخ الكتاب المخطوطة والمطبوعة (إن كان قد طبع مرة أو أكثر دون تحقيق منهجى من قبل) مهما اتسعت رقعة تناثرها، وشق الحصول عليها. وتلك مقولة نظرية مثالية يتعذر تنفيذها فى كثير من الأحيان، ويقنع المرء بما استطاع الحصول عليه من مخطوطات.

ولم تكن هذه الخطوة بعيدة عن فكر أسلافنا، بل كانت مألوفة لهم كل الإلف. فقد كان المحدثون من أمثال البخارى ومسلم يجوبون أقطار العالم الإسلامى سعيا وراء الأحاديث وبخاصة ما انفردت به بعض تلك الأقطار منها. بل روى أن أحد المحدثين رحل من الحجاز إلى مصر من أجل حديث واحد.

ويبدو أنهم انتفعوا من موسم الحج أيضا فى الحصول على ما يبغون.

روى التوحيدى أن أبا بكر الأخشيدى رغب فى الحصول على كتاب «الفرق بين النبى والمتنبى» للجاحظ، فلم يجده، وانتهز فرصة حجه فاستأجر مناديا ينادى على عرفات بين جماهير الحجاج يسأل عنه(٥).

وقد فتش حنين بن إسحاق عن كتاب البرهان فى العراق وسورية وفلسطين ومصر. وقضى البيرونى أكثر من أربعين سنة وهو يفتش عبثا عن نسخة من كتاب مانى «سفر الأسرار» إلى أن وفق أخيرا فى الحصول عليه(٦).

وعندما كثر الطلب على الكتب المترجمة عن اللغة الإغريقية فى العصر العباسى أرسلت الدولة جماعة من أفاضل العلماء إلى بلاد الروم للتفتيش عما يروقهم من مخطوطاتهم، وضمنت بعض الاتفاقيات إرسال المخطوطات المطلوبة(٧).

وأدى ذلك إلى أن يقتنى العالم أو الثرى من الوجهاء أكثر من نسخة من الكتاب الواحد. نقل الجاحظ عن موسى بن عيسى: إن فى مكتبة يحيى (البرمكى) وفى مدارسه ثلاث نسخ من كل كتاب(٨) وكان السبكى يقتنى نسختين من كتاب «الذيل» للسمعانى، وابن خلكان نسخا عدة من مختصر ابن الأثير لأنساب السمعانى، والصغانى عدة نسخ من صحيح البخارى(٩).

ولكن أسلافنا لم يسعوا إلى الحصول على جميع النسخ، ولا فكروا فى ذلك، وإنما حاولوا أن يحصلوا على العدد الذى يطمئنهم على سلامة النص الذى يصنعونه وكماله فقط.

وتكشف لنا مقدمة تاج العروس للزبيدى أنه اعتمد فى تحقيقه على عدد من النسخ من القاموس المحيط قسمه إلى مجموعتين: الأولى الأصول الزبيدية، والثانية الأصول المكية. وكانت بين المجموعتين فروق جوهرية وصفها الزبيدى فى قوله: «والذى سمعناه من أفواه مشايخنا اليمنيين أن المجد سوّد القاموس فى زبيد بالجامع المنسوب لبنى المزجاجى.. وفيه خلوة

تواتر عندهم أنه جلس فيها لتسويد **الكتاب**، وهذا مشهور عندهم، وأن التبييض إنما حصل فى مكة المشرفة. **فلذا ترى** النسخ الزبيدية غالبها محشوة بالزيادات الطبية وغيرها، والمكية **خالية عنها**[١٠].

واورد الزبيدى كثيرا من النسخ **مكتفيا بالإعلان** أنها تنتمى إلى واحدة من هاتين المجموعتين دون أن **يحليها باسم أو** رمز أو وصف[١١].

وسمى بعضها، **فعرفنا أنه** عرف **منها** النسخ التالية:

(١) النسخة التى أعلن أنها **الأصل**[١٢].

(٢) نسخة شيخه الإمام رضى **الدين** عبد الخالق بن أبى بكر الزين بن النمرى المزجاجى الزبيدى الحنفى[١٣].

(٣) النسخة الرسولية أو الناصرية: **وهى** نسخة الملك الناصر صلاح الدين بن رسول سلطان اليمن، **بخط المحدّث اللغوى** أبى بكر بن يوسف بن عثمان الحميدى المغربى، وعليها **خط المؤلف، إذ** قرئت بين يديه فى مدينة زبيد.. قبل وفاته بسنتين ويبدو **أنه لم يرها، لأنه** قال مرة بعد أن أورد رواية منها: «**على ما قيل**»[١٤].

(٤) النسخة الملكية. تبادر **إلى ذهنى أنها** النسخة السابقة، غير أنه جمع بينهما، فزال حدسى[١٥].

(٥) نسخة ميرزا على الشيرازى[١٦].

(٦) نسخة نقيب الأشراف السيد محمد بن كمال الدين الحسينى الدمشقى. وقد صححها على **أصول المشرق**[١٧].

(٧) نسخة الشرف الأحمر[١٨].

(٨) نسخة أبي الحسن على بن غانم المقدسي[١٩].

وفطن أسلافنا إلى ما قد أسميه النسخ الداخلية، أعنى بذلك النسخ الداخلة فى الشروح حولها. فاعتمد الزبيدى فى تحقيقه لنص القاموس المحيط فى «تاج العروس» على شروح ابن الشحنة والقرافى والمنادى وقاضى كجرات وأستاذه ابن الطيب الفاسى[٢٠].

وعندما يفرغ المحقق المحدث من جمع النسخ، يحاول أن يصنفها فى أسر متشابهة اعتمادا على ما يجده بينها من أواصر، لتيسير عملية المقابلة. ويمكن أن نجعل تصنيف الزبيدى مخطوطاته إلى أصول زبيدية ومكية خطوة أولى نحو نظام الأسر.

يلى ذلك وصف النسخ ونقدها لتقييمها والوصول إلى الأصل الذى يتخذ قاعدة للتحقيق، والنسخ والمعاونة.

يقول روزنتال: «كان العالم المسلم يعلم أن هنالك مخطوطات أقرب إلى النص الأصيل من غيرها من المخطوطات. ولذلك كانوا يحرصون على الحصول على أوثق النسخ لاستنساخها.

وكانت أعظم النسخ قيمة تلك التى كتبها المصنف نفسه وعليها توقيعه. ثم تأتى فى الدرجة الثانية وتكاد تحل محل المخطوطة الموقعة المخطوطة التى نسخها أحد طلاب المصنف كما سمعها منه إملاء فى حلقة الدرس أو بإشراف المصنف نفسه، أو تلك التى يكون المصنف قد صححها وأجازها. وإذا لم يستطع المستنسخ الحصول على واحدة من هاتين المخطوطتين فإنه

كان يسعى للحصول على نسخة من ذلك المصنف كتبها عالم شهير أو كانت فى حوزة رجل عالم، أو كان قد تداولها أكثر من عالم واحد.. وكانوا يعتبرون أن فى قدم المخطوطة نوعا من الضمان لصحتها واعتمادها.. ومن الأمور التى تسعف العالم فى التحقق من صحة مخطوطة ماذكر المكتبة التى كانت المخطوطة محفوظة فى خزائنها. وعلى هذا الأساس كان اليونينى، ومن بعده القسطلانى، يشيران إلى المكتبة التى كانت توجد فيها مخطوطات صحيح البخارى التى كانا يستعملانها. ولكن من الواضح أن ذكر المكتبة التى توجد فيها مخطوطة ما لا قيمة له ما لم تكن المكتبة وقفا يتعذر بيع الكتب التى نيها أو نقلها»(٢١).

ومثلا لما يقول روزنتال نجد الزبيدى فى تاج العروس يصف إحدى مصادره بأنها نسخة قديمة(٢٢).

وأخطأ روزنتال فهم المقصود من ذكر المكتبة التى تقتنى المخطوط، وظن أن ذلك لتيسير الوصول إليه فقط، والحق أن ذلك مقصود، ولكن الأمر الأهم أن ذلك كان للتدليل على أن المخطوط كتب أو من مقتنيات المكتبات التى تعنى بالمخطوطات القيمة والصحيحة، أعنى تلك المخطوطات التى سموها بالخزائنية.

وأضيف إلى ما قاله أنهم كانوا يرفعون من قيمة النسخ المأخوذة عن نسخة بخط المؤلف أو المقابلة عليها، والنسخ المقابلة على الأصول التى نسخت منها، وصححت عليها، والنسخ التى قرئت على العلماء إضافة إلى تدوينها(٢٣).

وقد أفاض العلماء المسلمون فى وجوب المقابلة، منذ عهد مبكر. سأل عروة بن الزبير (٩٤ هـ) ابن هشام: كتبت؟ قال: نعم، قال: عرضت كتابك؟ أى على أصل صحيح. قال: لا . قال: لم تكتب. وقال الأخفش: إذا نسخ الكتاب ولم يعارض، ثم نسخ ولم يعارض، خرج أعجميا. وقال القاضى عياش ناصحا: «فليقابل نسخته من الأصل بنفسه حرفا حرفا، حتى يكون على ثقة ويقين من معارضتها به ومطابقتها له، ولا ينخدع فى الاعتماد على نسخ الثقة العارف دون مقابلة، نعم ولا على نسخ نفسه بيده ما لم يقابل ويصحح. فإن الفكر يذهب، والقلب يسهو، والنظر يزيغ، والقلم يطغى»(٢٤).

وكثيرا ما يعتمد الزبيدى فى تحقيقه نص القاموس على النسخ الصحيحة والمصححة والمقروءة(٢٥). بل كثيرا ما نجد الناسخ أو العالم الذى يقابل مخطوطة على أصله أو على أحد الأصول فى عديد من الأيام نجد ذلك الناسخ يبين الموضع الذى بلغته المقابلة فى كل قراءة. ومن هذه الإشارات نستطيع أن نعرف: هل شملت المقابلة الكتاب كله أو وقفت عند موقف قبل التمام.

وحينئذ تبدأ عملية التصحيح، اعتمادا على معارضة أو مقابلة النسخ التى يحصل عليها المحقق بعضها ببعض، وعلى المصادر والمراجع المماثلة من الكتاب المراد تحقيقه، وعلى معاجم اللغة، وعلى ثقافة المحقق العربية.

فإذا ما كشفت هذه المعارضة عن وجود سقط أو زيادة أو تحريف أو رواية أخرى صحح النص المحقق، وأثبت كل ذلك فى الحواشى.

ويشترط المحدثون في المحقق الأمانة المطلقة التي تُلزمه بالنص الذى اتخذه أصلا للتحقيق مادام سليما أو محتملا للسلامة، والاكتفاء بالإشارة إلى ما يأتى به غيره.

وكذلك أوصى المسلمون الأولون بالأمانة. قال العلموى: «لا يجوز أن يصلح كتاب غيره بغير إذن صاحبه. وهذا محله في غير القرآن، فإن كان مغلوطا أو ملحونا فليصلحه»(٢٦).

وقال القاضى عياض يصف تقاليد العلماء المسلمين فى ذلك: «الذى استمر عليه عمل أكثر الأشياخ فى نقل الرواية، كما وصلت إليهم وسمعوها، ولا يغيرونها فى كتبهم، حتى طردوا ذلك فى كلمات من القرآن، استمرت الرواية فى الكتب عليها، بخلاف التلاوة المجمع عليها.. لكن أهل المعرفة منهم ينبهون على خطئها عند السماع والقراءة، وفى حواشى الكتب، ويقرءون ما فى الأصول على ما بلغهم. ومنهم من يجسر على الإصلاح. وكان أجرأهم على هذا من المتأخرين القاضى أبو الوليد الوقشى»(٢٧).

ولكننى لم أعثر على حديث عندهم عن التزام نسخة واحدة، وإنما كانوا يسعون إلى التمام والصحة. بل وجدنا عندهم من جمع الروايات المتعددة فى الكتاب الواحد، وإن كان التزم الأمانة فأفرد كل رواية عن أختها، كما فعل صاحب النسخة التى عثرنا عليها من كتاب الجيم لأبى عمرو الشيبانى. فقد اعتمد هذا الرجل المجهول على نسخة للسكرى، أكملها وهذبها من نسخة أخرى لأبى موسى الحامض، وأفاد فى مواضع من نسخة

المؤلف الأصلية، وفى مواضع من نسخة للمفضل، ولعله المفضل بن سلمة تلميذ ابن السكيت الذى كان تلميذا للمؤلف.

وحرص المسلمون على المقابلة وإثبات الفروق حرص المحدثين، ولم يختلفوا عنهم فى شئ. وأقرب الأمثلة إثبات الزبيدى لما كشفت عنه المقابلة بين أصوله من زيادة وسقط وروايات، بل عدم الاكتفاء بذلك وتجاوزه إلى نقد ما فى هذه الأصول(٢٨).

كذلك اهتدى بعضهم إلى استخدام نظام من الرموز بدلا من أسماء النسخ المخطوطة التى اعتمدوا عليها فى التحقيق. فقد استخدم اليونينى أحرف الهجاء العربية ليرمز بها إلى مختلف النسخ التى قابل بها عندما أعاد كتابة صحيح البخارى(٢٩).

وكتب كثير من المسلمين محتويات كتبهم فى صدورها أو أعجازها. وفى وقت متأخر اهتدى بعضهم إلى ما يشبه الفهارس. فقد أعد الذهبى فهرسا بأسماء الأعلام الواردة فى كتاب ابن حبان «الثقات» ووضع نجم الدين بن فهد فهارس لكتاب «حلية الأولياء» لأبى نعيم وكتاب «ترتيب المدارك» للقاضى عياض، و «عيون الأنباء» لابن أبى أصيبعة، و «طبقات الحنابلة» لابن رجب، و «طبقات الحفاظ» للذهبى وتكملته. وأشار ابن فهد فى هذه الفهارس إلى الجزء والطبقة أو إلى الطبقة التى يرد فيها اسم المترجم له. واعتبر السخاوى هذه الفهارس أحسن وأنفع ما انتجه ابن فهد فى حقلى الأدب والتاريخ(٣٠).

ويبقى ما يصنعه المحقق المحدث فى الترقيم والطباعة والحواشى من أجل تيسير الكتاب على القارىء الحديث. وطبيعى أن شيئا من ذلك لم يكن من أهداف المحقق القديم. و إنما قام به أو بشىء كثير منه الشراح.

الحواشى

(١) المزهر ٤٨/١، مقدمة الجمهرة ١٥ (٢).

(٢) نشأة التدوين التاريخى للدكتور حسين نصار ٨١.

(٣) ١٠ ـ ٢.

(٤) ٥٠ ـ ٥٣، ٥٦، ٥٩.

(٥) معجم الأدباء ٧٢١/٦.

(٦) مناهج العلماء المسلمين ٥١.

(٧) نفسه ٥٠.

(٨) الحيوان للجاحظ ٣٠/١.

(٩) مناهج العلماء ٥٤.

(١٠) ص ٧٠ ع٢. ص ١٢١ ع٢.

(١١) ١:٥٦، ١:٧٦

(١٢) ١:١٠٣، ٢:١٠٥، ٢:١٠٦، ١:١٠٧، ١:١٠٨، ٢.

(١٣) ١:٦٠، ٢:٦٤، ١:٨٥.

(١٤) ١:٥١، ١:٥٣، ٢:٦٢، ٢:٦٧، ١:٧٦.

(١٥) ١:٥١.

(١٦) ١:٥١، ٢:٧٠، ٢:٩٤، ١:٩٥.

(١٧) ١:٥٧.

(١٨) ١:٦٣، ١:٩٥.

(١٩) ٢:٦٨.

(٢٠) ٢:٩٤، ١:٩٥، ٢:٩٦، ١:١٢٤.

(٢١) مناهج العلماء ٦٣ – ٥.

(٢٢) ٥٦ : ٢.

(٢٣) مناهج العلماء ٦٣ ـ ٦.

(٢٤) الإلماع للقاضى عياض ١٥٩ ـ ٦٠. المعيد فى أدب المفيد والمستفيد ١٣٥. مناهج العلماء ٤١، ٦٢، ٦٩. مقدمة ابن الصلاح ٣١٠.

(٢٥) تاج العروس ٥٥ : ١، ٥٦ : ١، ٥٧ : ١، ٦٤ : ١، ٦٧ : ٢، ٦٨ : ١، ٢، ٧٠ : ٢، ٧٣ : ١، ٧٧ : ٢، ٩٨ : ١.

(٢٦) المعيد فى أدب المفيد والمستفيد ١٣١. مناهج العلماء ٣٦، ٦١، ٩٢، ١٢١.

(٢٧) الإلماع ١٨٥. مقدمة ابن الصلاح ٢٣٨.

(٢٨) مناهج العلماء ٧٢ ـ ٥. تاج العروس ٥٠ : ١، ٥١ : ١، ٥٢ : ٢، ٥٣ : ١، ٥٥ : ١، ٥٦ : ١، ٢، ٦٠ : ١، ٦٣ : ١، ٦٤ : ١، ٦٧ : ٢، ٦٨ : ١، ٢، ٩٣ : ١.

(٢٩) مناهج العلماء ٩٨.

(٣٠) مناهج العلماء ١١٢.

دراسة في قبيلة عربية: الأزد

لا تستطيع المكتبة الحديثة: عامة أو خاصة أن تستغنى عن دوائر المعارف. فإن اتساع المعارف الحديثة وتنوعها وشدة الحاجة إلى كثير منها جعلت القارئ أو الكاتب لا يستطيع أن يفرغ مما بدأ فيه دون التعرف على قسط ما من هذه المعارف. والسرعة وضيق الوقت والاكتفاء بالنصيب الضرورى من المعركة: أمور جعلت الإنسان يرضى بما تمنحه إياه دوائر المعارف من تخطيط عام، وعرض سريع، ودراسة مبسطة.

وفى هذا يكمن خطر دوائر المعارف.

فهى الكتاب الذى يفكر المرء فى الرجوع إليه فور شعوره بالحاجة إلى معرفة شئ ما. وهى - طبقا لهذا - تجد من القراء أضعاف أضعاف ما يجده الكتاب الخاص بموضوع واحد.

وهى الكتاب الذى يغلب على قارئيه عدم التخصص فيما يقرؤونه فيها. فإذا ما شابه خطأ ما لم يفطن إليه قراؤه، وتمسكوا بما قرؤوا قضايا مسلما بصحتها.

مجلة العرب السعودية ١٩٧١.

وهى – بسبب تعميمها وسرعتها وتبسيطها – كثير ما تنزلق إلى المخاطر، وتتعثر فى المهاوى، وتتخبط فى الأخطاء.

ولدائرة المعارف الإسلامية مكانة خاصة بين مانعرفه من دوائر. إذ قام بكتابة موادها جماعة من كبار المستشرقين الذين تمنحهم دوائرنا العلمية التبجيل المفرط فى أكثر الأحيان. وكانت من أقدم دوائر المعارف التى شهدها العصر الحديث، وكانت – تبعا لذلك – من أوسعها شهرة، وأكثرها اعتمادا عليها بين المتخصصين وغير المتخصصين.

وإذن فالخطأ فيها – وإن تفه موضوعه – عظيم الخطر.

وفى دراسة قمت بها فى بعض وجوه تاريخ قبيلة عثرت على كثير من الأخطاء التى تمتلئ بها المقالة المنشورة فى هذه الدائرة عن تلك القبيلة. فأحببت أن أدونها وأعلنها عسى أن يحرص الزملاء فيما يرجعون إليه من دوائر المعارف، وأن يحذروا التسليم بما جاء فيها، وأن يعيدوا الدراسة الجادة لكل موادها، وخاصة أن حديثا مستفيضا ينتشر بين الدوائر الثقافية فى كثير من البلاد العربية فى هذه الأيام عن حاجتنا إلى إصدار دائرة معارف من دراستنا، وبأقلامنا.

تتجلى فى الأنساب العربية ظواهر معينة، يعتمد عليها معتمدون فى رفض الأنساب، ويعتمد عليها آخرون فى الطعن عليها، ولكنها إن شابتها، وأدخلت عليها شيئا من الاضطراب، لا يصح أن نتخذ منها تكأة لهدم بناء الأنساب كله. فالمدقق من الباحثين لا يجد فيه من الخلاف والاضطراب أكثر مما يجده فى غيره من معارف اعتمدت فى بقائها وتوارثها على الذاكرة ثم الكتابة اليدوية.

فقد كان بعض النسابين والمؤرخين يصرون على إيراد الأنساب كلما أوردوها كاملة، وبعضهم الآخر يوردها كاملة فى موضع الحديث عنها ويختصر منها أسماء عندما يوردها عرضا اعتمادا على الشهرة، وشيوع معرفتها فى عصره. فأوقعت تلك الأنساب المختصرة بعض المطلعين عليها فى الخطأ والاضطراب، إذ خلط بين الإخوة والأبناء.

ومنح العرب بعض أعلامهم ألقابا، حازت من الشهرة فى بعض الأحيان ما جعل أسماءهم الحق تتوارى فى الظلام. وتغيب وراءه تماما، فيجهلها الناس أو يختلفون فيها فتكثر أقوالهم عنها وتتعارض.

فنسابو العرب يجمعون على رد اليمنيين جميعا إلى فرعين كبيرين ينتسبان إلى سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، هما حمير وكهلان، ويكادون يهملون أبناء المذكورين الآخرين، والذين يبدو أنهم لم يكونوا من الأهمية بحيث يفرضون على العلماء العناية بهم.

وكان من سلالة كهلان رجل اختلف الناس فى اسمه، فقال ابن حزم فى جمهرة أنساب العرب[١]: أدد، وقال النويرى فى نهاية الأرب: دراء، وقيل: درء. وإن كان وقع اختلاف فى الاسم فقد وقع اتفاق فى اللقب، إذ أجمعوا على أنه الأزد. وقال أو عبيدة: ويقال فيهم: الأسد. وعلق الجوهرى على ذلك قائلا[٢]: وهو بالزاى أفصح. وأعتقد أن الرجلين يشيران إلى طريقتين كانتا شائعتين عند جماعات من أهل اليمن فى النطق بالزاى.

ومرت أعوام، وتناسل الأزد فأكثر، حتى صاربنوه - فى قول القلقشندى[٣]: ـ «من أعظم الأحياء، وأكثرها بطونا، وأمدها فروعا».

وتصدق تلك الأقوال الأحداث الكبيرة فى الجاهلية والإسلام، وتؤيدها المراجع التاريخية والجغرافية والأدبية.

وكان الموطن الأصلى لبنى الأزد مأرب(٤)، من أهم مدن الشمال الشرقى لليمن، وماحولها.

ويبدو أن جماعة من الأزدبين أقامت فى العراق منذ زمن بعيد. إذ تذكر أخبار التبابعة(٥) من ملوك اليمن أن تبعا أبا كرب خرج على رأس جيش كبير ليغزو ما طمع فيه من بلدان المشرق، وكان فى ذلك الجند فرق من الأزديين. وعندما وصل الجيش إلى الحيرة، خلف الملك فيها مالك بن فهم مع جماعة من بنى دوس الأزديين، فكان مقامهم فيها، أى مابين الحيرة والأنبار وهيت ونواحيها وعين التمر وأطراف البرارى: الغميرة والقطقطانة، وخفية. ولكن الظلام والشك اللذين يحوطان التبابعة وتاريخهم ينسدلان على أخبار هذه الجماعة الأزدية، وتاريخ هجرتها الحق إلى العراق(٦).

وتمر أعوام، فتضيق منطقة مأرب ببنى الأزد، بعد أن كثروا، وساءت أحوال اليمن الاقتصادية لإهمال الزاعة ومشروعات الرى، فيضطر أكثرهم إلى النزوح عن موطنه والتشرد فى الأنحاء المختلفة من شبه الجزيرة العربية، هم وغيرهم من اليمنيين. وكانت هذه الهجرة من الضخامة، وذات أثر فى بلاد العرب كلها، بحيث علقت ذكراها فى عقول العرب جميعا: جنوبيهم وشماليهم، ولم تمح أبدا، وارتبطت فى أذهانهم بما عاصرها أو كان سببا لها من تهدم سيل العرم. واتخذ الخيال العربى من تلك الأحداث أساسا بنى عليه صرحا من القصص الشعبى.

ويستنبط من الأخبار أن الأزديين انتشروا من مواطنهم، واتسعوا فيما ينزلون من بقاع اليمن حتى جاوروا بنى عك. ولكنهم ما نزلوا مكانا إلا ضاق بهم، إذ كانوا فى وصف الهمدانى لهم[٧]: «لا يمرون بماء إلا أنزفوه، ولا بكلأ إلا سحقوه، لما فيهم من العدد والعدد والخيل والإبل والشاء والبقر وغيرها من أجناس السوام.

وكان لابد أن تنشب المعارك بينهم وبين السكان الأصليين للأماكن التى حلوا بها. فوقع القتال بينهم وبين غافق، فتغلبوا عليها. ولكنهم عندما استقروا وتحقق أهل البلاد من عظم الأذى الذى حل بهم، اجتمعت كلمة عك كلها على مقاتلتهم. فدارت الحرب بينهم سجالا، وطال أمدها، فرأى بنو الأزد أن يتحولوا عن مواطن عك[٨].

ويبدو أنهم اقتنعوا أنهم لن يستطيعوا أن ينزلوا مجتمعين فى مكان ما. فانقسموا إلى مجموعتين، سلكت كل منهما طريقا مستقلا فى هجرتها. وربما هاجرت مجموعة منها قبل أختها، عندما رأت القتال فى اليمن لايخمد، ثم أعقبتها المجموعة الأخرى بالهجرة ولكن فى غير الطريق الذى سلكته المجموعة الأولى.

وكان أحد الطريقين غربيا، انتهى بالمهاجرين إلى الشام، والآخر شرقيا انتهى إلى الحيرة والأنبار. ولكن المهاجرين لم يقطعوا الطريقين فى سرعة، ولا وصلوا إلى غايتهم دون خسائر. فقد أقاموا فيما راقهم من منازل وجدوها فى طريقهم. فلم تلبث الخصومة أن نشبت بينهم وبين السكان القدامى، واندلعت نيران الحرب. فاضطر المهاجرون الجدد إلى التحول إلى منزل جديد، تاركين وراءهم جماعات منهم، أتاحت لها بعض الدوامل البقاء.

وهكذا نجد فى الطريق الغربى بنى الحارث بن كعب ينزلون نجران [٩]، وبنى غامد وبارق ودوس وغيرهم من بنى نصر بن الأزد يتخلفون فى السراة[١٠]، وخزاعة فى بطن قر على مقربة من مكة[١١]، والأوس والخزرج فى يثرب (المدينة المنورة)[١٢] وينتهى الطريق بغسان فى الشام[١٣].

ونجد فى الطريق الشرقى بنى جديد يتخلفون فى ريسوت على ساحل الشحر بين عمان وعدن [١٤]، ويحمد وحدان ومالك والحارث وعتيك ورئام فى عمان[١٥]، وجماعة فى هجر[١٦]، وجماعة أخرى فى البحرين[١٧]. وينتهى الطريق بدوس فى الحيرة والأنبار[١٨].

واختلطت القبائل الأزدية التى نزلت بمشرق شبه الجزيرة العربية وبمغربها بأهل البلاد الأصليين، وعاشوا معهم، رؤساء لهم فى أماكن، ومرءوسين فى أخرى. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل لحقت بهم فى مواضعهم الجديدة هجرات أخرى من قبائل ترجع إلى أصول غير أصول الأهالى الأصليين ومن وفدوا عليهم من الأزد.

فاختلط أزد الغرب فى السراة بقبائل يمنية خالصة مثل مذحج[١٩]، وقبائل مختلف فى أصلها مثل خثعم، التى يدعيها النزاريون واليمنيون [٢٠]، وقبائل مضرية مثل نصر وجشم ابنى معاوية، وكلاب بن ربيعة، من هوازن من قيس عيلان[٢١]. واختلطوا فى مكة ببنى جرهم وإسماعيل، وفى المدينة باليهود، وفى الشام بالرومان ومن حل فيه من قبائل العرب.

واختلط أزد الشرق بقبائل قضاعية مثل اللات بن أسد فى هجر[٢٢]، وجرم ونهد والقين فى عمان[٢٣]؛ وقبائل نزارية مثل سامة بن لؤى من

مضر فى عمان(٢٤)، وإياد بن نزار، وسعد بن زيد مناة بن تميم من مضر فى عمان والبحرين(٢٥)، وعبد القيس وشن من ربيعة فى عمان والبحرين وهجر(٢٦)، وقبائل مختلف فى أصلها مثل بجيلة فى عمان والبحرين(٢٧).

وأجمل بعض الشعراء المنازل التى حل بها الأزديون فى الجانب الشرقى من شبه الجزيرة العربية، فقال(٢٨):

وأزد لها البحران، والسِّيف كله وأرض عمان بعد أرض المشقر

هذا مجمل ما تعطينا الأخبار العربية عن الهجرات الأزدية خاصة من اليمن إلى أنحاء شبه الجزيرة العربية. ولكن ليس بين أيدينا من الوثائق ما يمكننا من التأكد من تواريخ حلول كل قبيلة من قبائل الأزدفى الموطن الجديد الذى حلت به، وهل وقع كل ذلك نتيجة هجرة واحدة أو هجرات عدة كانت فى تواريخ متباعدة، وإن كانت القصص العربية تميل إلى الفرض الأول.

وحاول بعض المؤلفين أن ييسر على قرائه فصنف بنى الأزد إلى فئات. فجعلهم الجوهرى(٢٩) فى الصحاح ثلاث فئات: أزد شنوءة، وأزد عمان، وأزد السراة. ولكن القلقشندى عقب على هذا التقسيم قائلا(٣٠): «على أن صاحب العبر ذكر أن شنوءة كانت منازلهم السراة. فيحتمل أنهم كانوا نازلين أيضا بها مجاورين لأزد السراة».

واتسع ركندورف فى التقسيم فقال فى مادة «أزد» من دائرة المعارف الإسلامية: «وقد تفرع عن هذه القبيلة المتشعبة أربعة بطون مهمة، هى:

١ - أزد عمان، وتنكر قريش انتساب أزد عمان إلى العرب..

٢– أزد السراة فى الجبال المعروفة بهذا الاسم فى اليمن..

٣– أزد شنوءة: كعب.. ونسبهم هو كعب بن الحارث... وهم يعيشون أيضا فى السراة. وشنوءة اسم ناحية باليمن. ويظهر أن هؤلاء هم فى الحقيقة أزد السراة.

٤– أزد غسان : مازن، فى شمال جزيرة العرب وفى بلاد الشام. وكان الأوس والخزرج فى المدينة، وخزاعة فى مكة وما جاروها يعتبرون من الأزد أيضا.

ولكن التحكم واضح فى هذا التقسيم، إذ أرغم أصحابه على استبعاد الأوس والخزرج وخزاعة. ولعل سبب الاستبعاد اشتهار هذه القبائل بنفسها دون أن تحتاج لأن تنتسب إلى جدها. ولا سبب لفصل ازد شنوءة عن أزد السراة، وهما قبائل واحدة، تنتمى إلى أصل واحد، وتعيش فى منطقة واحدة. فالسراة والحجاز يعم بها بعضهم الجبال الفاصلة بين نجد وتهامة والممتدة من اليمن إلى أطراف الشام، ويخص بها بعضهم الآخر فيجعل الحجاز الجبال الشمالية، والسراة الجبال التى بين صنعاء والطائف. ويقولون هى ثلاث سروات: أدناها من صنعاء سراة الأزد، ووسطاها لبجيلة، وأدناها من الطائف لثقيف وهذيل[٣١].

وكان الأزديون عامة ودوس خاصة من عباد الأصنام فى الجاهلية. ولم تصف المراجع القديمة من آلهتهم إلا ذا الخلصة، الذى كان مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج، فيما يقول ابن الكلبى[٣٢]. وقال ركندورف إنهم كانوا من أهم عباد مناة. ونعرف أسماء مجموعة أخرى من آلهتهم غير أننا لا نعرف صفاتها، وهى ذو الكفين، ذو الشرى، وعائم، وباجر[٣٣].

وربما كانت هناك علاقة ما بين بعض آلهة دوس والزنا الذى كان غالبا عليها[٣٤].

ولاعجب أن يكون الأزديون – وهم من اليمن ذات الحضارة الموغلة فى القدم – أكثر من القبائل المجاورة لهم فى مواطنهم الجديدة ميلا إلى الاستقرار، وأخذا بأساليب التحضر، وإقبالا على الأعمال التى يأنف منها البدوى. فاشتغلوا فى عمان بصيد السمك، وفى السراة بالحياكة، وفى المدينة بالزراعة. فكان كثير من القبائل البدوية تحتقرهم وتسخر منهم، بل بلغ الأمر إلى أن نفى بعض القبائل أزد عمان من العروبة وعدهم عجما [٣٥]. ولعل ذلك ما جعلهم يؤثرون مجاورة اليهود فى مزون بعمان ويثرب بالحجاز.

ولعل هذه الخصائص التى اجتمعت فيهم هى التى أهلتهم للتغلب على السكان الأصلاء فى المواطن الجديدة التى حلوا بها، على الرغم من اضطرارهم إلى النزوح عن وطنهم، وإلى التشتت فى أنحاء شبه الجزيرة. فصار آل الجلندى سادة عمان، وخزاعة سادة مكة مدة من الزمان، والأوس والخزرج ما صارا بيثرب. وشيد الغساسنة إماراتهم بالشام.

وانفرد أزد السراة بظاهرتين. فقد غلب عليهم الميل إلى الغزل، وأقروه فيهم، ولم يعودوا يأنفون منه ويأبونه على رجالهم ونسائهم. وعرفوا بالفصاحة، حتى عدهم بعض العلماء من أفصح القبائل العربية. قال الخليل بن أحمد [٣٦]: أفصح الناس أزد السراة. وقال أبو عمرو بن العلاء[٣٧]: أفصح الشعراء لسانا وأعذبهم أهل السروات.

وللفصاحة هنا معنى خاص فسره المبرد حين قال[٣٨]: «كل عربى لم تتغير لغته فصيح على مذهب قومه. وإنما يقال: بنوفلان أفصح من بنى فلان، أى أشبه لغة بلغة القرآن ولغة قريش». ولعل ذلك هو السبب فى اختلاف النحويين فى أى القبائل أفصح، إذ اختلفوا فى مدى قرب لغة كل منهم من لغة القرآن، وذلك أمر طبعى لأنه لايقوم على قياس مادى.

ولما كانت البعثة النبوية ودعا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام، كان الطفيل بن عمرو الدوسى أول من أسلم من بنى الأزد. وكان ذلك منه قبل الهجرة، بعد فشل مقاطعة قريش لبنى هاشم. وعاد الطفيل إلى موطنه داعية إلى الإسلام، فلم يؤمن به غير أهل بيته. فذهب إلى مكة والتقى بالرسول صلى الله عليه وسلم ثانية وتزود منه. ثم عاد إلى قومه واستأنف دعوته. فاستطاع أن يستميل قرابة ثمانين بيتا منهم، هاجر بهم فلحقوا بالرسول صلى الله عليه وسلم فى غزوته لخيبر، فى محرم سنة ٧هـ.

وفى العام العاشر، قدم صرد بن عبد الله الأزدى فى وفد من قومه، على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأسلموا. فأمّره رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم، وبعثه داعية إلى قومه وأميرا عليهم. وأمره أن يجاهد بالمسلمين من جاورهم من المشركين فى اليمن. فحاصر مدينة جرش الحصينة، فلم يستطع أن يتغلب عليها قسرا. فتظاهر بالرجوع عنها حتى اختفى فى جبل قريب يسمى شكر. فظن أهل جرش أنه انهزم عنهم وخرجوا يتبعونه. ولكن الكمين عطف عليهم فهزمهم ودخل مدينتهم، ونشر الإسلام فيها. وبعث وفدا منهم لملاقاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وفى العام نفسه، بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بنى الحارث بن كعب فى نجران يدعوهم إلى الإسلام أو القتال. فأسلموا وعلمهم خالد أركان دينهم. ثم جاء بجماعة من كبرائهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأمر عليهم قيس بن الحصين وبعث إليهم عمرو بن حزم، ليفقههم فى الدين، ويأخذ منهم صدقاتهم..

أما أزد عمان فكان أول اتصال بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبينهم عندما أرسل رسله إلى أمراء العرب وملوك الدول المجاورة يدعوهم إلى الإسلام، فى سنة ٧ أو ٨ من الهجرة. فكان رسوله إلى ابنى الجلندى الأزديين، ملكى عمان، عمرو بن العاص وأبا زيد الأنصارى، فأفلحا فى سفارتهما ونشرا الإسلام هناك.

وعند الردة كان من بنى الأزد من حافظ على إسلامه وقاتل فى سبيله مثل الطفيل بن عمرو الدوسى الذى قاتل طليحة الأسدى، ومنهم من ارتد وقاتل المسلمين. أما من ارتد من أزد السراة، فقد انضم إلى المرتدين من بجيلة وخثعم، وولوا عليهم حميضة بن النعمان. فبعث إليهم الصديق عثمان بن أبى العاص فى جيش، فجرد إليهم سرية تحت قيادة عثمان بن ربيعة، هزمتهم وشتتت رؤوسهم وأرجعت بقيتهم إلى حوزة الإسلام.

وفى عمان، كان ذو التاج لقيط بن مالك الأزدى ينافس ابنى الجلندى على الإمارة منذ الجاهلية. فاهتبل فرصة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وماحدث من ردة، فارتد وحاكى غيره من المرتدين ليدعم قضيته، فادعى النبوة، واتخذ من «دبا» مقرا له. ولكن ابنى الجلندى حافظا على إسلامهما واعتصما بالجبال. وبعث إليهما الصديق عدة كان من رؤسائها حذيفة بن

محصن الغلفاني وعرفجة بن هرثمة البارقي الأزدى. فاستمالوا بعض قواد ذى التاج فارفضوا من حوله. ثم التقوا فى معركة عنيفة كاد يهزم المسلمون فيها، ولكنها انتهت بالنصر لهم، فطاردوا المرتدين الهاربين، وقتلوا منهم نحو عشرة آلاف، وسبوا الذرارى، وقسموا الأموال، وبعثوا الخمس إلى الخليفة مع عرفجة، وتولى حذيفة إمارة عمان، التى استقرت أحوالها أعواما طويلة.

وأطلق ركندورف القول فأعلن أن الأزد لم تشترك فى حروب الفتح التى قام بها الخلفاء الراشدون إلا فى عهد عثمان، ولكن هذا القول واهى السند.

فقد كان أحد القواد الأربعة الذين عهد إليهم أبو بكر فتح الشام شرحبيل ابن حسنة، والذى ينسبه بعضهم إلى الأزد[٣٩]، وكان ممن أصيب فى موقعة اليرموك جندب بن عمرو الدوسى[٤٠]، مما يدل على اشتراك بعض قبائل الأزد فى فتوح الشام منذ عهد أبى بكر.

وعندما اتسعت حركة الفتح ، وتعددت ميادين القتال وتباعدت، ظهرت حاجة المسلمين إلى المقاتلين. فأوصى أبوبكر عمر بن الخطاب، وهو يجود بحياته، أن يأذن لمن كان قد ارتد من العرب أن يشارك فى شرف القتال، وكان أبوبكر قد حرمهم إياه. فاستجاب عمر وفتح أمامهم الأبواب التى كانت موصدة دونهم. وترك لهم حرية اختيار أحد ميادين القتال ليشاركوا فيه. فكان أهل اليمن ينزعون إلى الشام، وكانت مضر تنزع إلى العراق، حتى قال عمر: «أرحامكم أرسخ من أرحامنا! ما بال مضر لا تذكر أسلافها من أهل الشام ! [٤١]

ولكن عمر اضطر إلى التدخل وتوجيه المقاتلين فى بعض الأحيان. فعندما أرسل سعد بن أبى وقاص إلى العراق لمقاتلة الفرس، والقضاء على دولتهم، عبأ الفرس أعدادا غفيرة من قواتهم لصد السيل الإسلامى. وتبين أن العدد الموجود فى العراق من العرب لا يستطيع أن يصمد أمام هذه الجموع بله أن يتغلب عليها، ويتوغل فى أراضيها. فأخذ عمر فى ترغيب الناس فى الانضمام إلى جند العراق.

وقد كان فيمن أتاه يستأذنه فى الخروج للقتال جماعات أزدية، وكانت رغبتها فى الشام أيضا، فألح عليها عمر فى التوجه إلى العراق، ورغبها فى ثروات الفرس، فاستطاع بعد لأى أن يوجه جماعات كاملة إلى العراق أحيانا (٤٢) ، وأن يقسم بعض الجماعات فى أحيان أخرى فيرسل نصفها إلى الشام والنصف الآخر إلى العراق (٤٣) .

ولا شك أنه من العسير أن نتتبع قبيلة ما فى الفتوح الإسلامية، لأن المؤرخين لم يعنهم أن يذكروا من اشترك من القبائل فى كل موقعة حربية. ولكن الأمر الذى يذهب بشئ من هذه المشقة أن العرب اعتادوا أن ينخرطوا فى الجيوش جماعات لا أفرادا، وأن يحافظوا على تجمعاتهم فى داخل الجيوش التى التحقوا بها، وآثروا أن يقودهم من كان منهم (٤٤) . فلنا الحق حين نرى قائدا أو رجلا أزديا أن نذهب إلى أن جماعة أزدية شاركت فى هذه الموقعة.

وقد ذكرت تواريخ الفتح العربى لمصر أن الأزد اشتركوا فيه، وصارت لهم خطة خاصة بهم فى الفسطاط (٤٥) ، وصرحت باسم بعض البطون الأزدية

التى استقرت بمصر مثل بنى شبابة [٤٦] ، وبنى بحر، الذين كان لهم خطة مجاورة لبنى بلى [٤٧] .

وذكر المؤرخون أن العلاء بن الحضرمى ـ عامل عمر على البحرين ـ وجه هرثمة بن عرفجة البارقى من الأزد، ففتح جزيرة فى البحر مما يلى فارس [٤٨] .

وبعد ما فرغ منها، طلب إليه عمر أن يلحق بعتبة بن غزوان فى البصرة، على رأس جماعة من قومه، ففعل [٤٩] .

ولم يستقر الرجل بالبصرة ويخلد إلى السلام، بل انخرط فى جيش الفتح الإسلامى للعراق، وكان له دور فى المعارك الكبيرة، كشف الطبرى عن آثار منه فى موقعة البويب [٥٠]، وتكريت [٥١] .

ولم يكن الأزدى الوحيد فى هذا القتال، بل كان معه جماعة من قومه. قال يصف بعض ما لاقاه فى البويب: «حزنا كتيبة منهم إلى الفرات، ورجوت أن يكون الله تعالى قد أذن فى غرقهم، وسلى عنابها مصيبة الجسر. فلما دخلوا فى حد الأحراج كروا علينا، فقاتلناهم قتالا شديدا حتى قال بعض قومى: لو أخرت رايتك ! فقلت : علىّ إقدامها. وحملت بها على حاميتهم فقتلته، فولوا نحو الفرات. فما بلغه منهم أحد فيه الروح».

وإذا كان الطبرى لم يذكر اسمه فى موقعة المدائن، فقد أشار إلى اشتراك بعض الأزديين فيها [٥٢] .

وشاركت الأزد فى جبهة أخرى من جبهات القتال، قريبة من موطنها الأصيل. ذكر المؤرخون أن عثمان بن أبى العاص الثقفى ـ لما ولاه عمر

البحرين وعمان ـ وجه أخاه الحكم فى البحر إلى فارس، فى جيش عظيم من عبد القيس والأزد وتميم وناجية وغيرهم، ففتح جزيرة ابركاوان وتوج (٥٣) .

وكشف الطبرى عن وجود الأزد فى الجيوش التى توغلت فى فارس. فقد كان المهلب بن أبى صفرة أحد الذين حاربوا فى مناذر سنة ١٧ هـ (٥٤)، وكان أبو على ميسرة المسلمين فى موقعة اصطخر سنة ٢٣ هـ (٥٥).

وتعد المدة التى ظهرت فيها أسرة المهالبة، وتولى أفراد منها جيوشا للمسلمين، العصر الذهبى للأزد. فقد كانت صفات كثيرة فى المهالبة تؤهلهم للقيادة الكفأة، وحازت لهم من الانتصارات فى حروبهم الداخلية ضد الخوارج، والخارجية ضد غير المسلمين، ماكسب لهم شهرة بين الخاصة والعامة لم تفقد بريقها إلى يومنا هذا. ويكفى أن أشير إلى أن المهلب كانت له جولاته الموفقة فى فتوح السند سنة ٤٤هـ (٥٦) ، وخجندة وكسن والختل ورابنجان سنة ٨٠ (٥٧) ، وكان لابنه يزيد مثل هذه الجولات فى فتوح خوارزم سنة ٨٢ هـ (٥٨)، وجرجان وطبرستان سنة ٩٦ (٥٩) . وكان لابنه الآخر المفضل جولاته فى فتوح بادغيس (٦٠) .

ويبدو أن الأزد عرفت لهؤلاء القواد مايكسبونها إياه من شرف حديث على شرفها القديم، فقدمت لهم ما أرادوه من مقاتلين، واستبسال فى القتال، وصبر حتى التضحية. وقد سجل الشعر بعض ذلك، إذ قال قائل فى معركة بنة من معارك السند (٦١) :

ألم تر أن الأزد ليلة بيتوا ... ببنة كانوا خير جيش المهلب

وإذا كان الأزديون الذين أقاموا بالعراق وفارس اضطلعوا بقسط كبير فى حروب المشرق، فإن الأزديين الذين استوطنوا الشام ومصر كان لهم نصيبهم فى الجهاد فى المغرب. فقد شاركوا منذ عهد الخليفة عثمان فى الغزوات البحرية، ووردت إشارات إلى أفراد منهم فى غزوات سنة ٢٨ (٦٢).

وعندما خرج عبد الله بن سعد بن أبى السرح ـ أمير مصر فى عهد عثمان ـ على رأس جيش لفتح ليبيا، كان هذا الجيش يضم عددا كبيرا من الأزديين، حتى قال ابن عبد الحكم (٦٣) «عن ابن لهيعة : كانت مهرة فى غزوة عبد الله بن سعد وحدهم ستمئة رجل، وغنث من الأزد سبعمئة رجل، وميدعان سبعمئة، وميدعان من الأزد».

إذن شاركت الأزد فى الفتوح الإسلامية، على تعدد جبهاتها وتباعدها. وكان أكبر ما حازت من مآثر فى هذا الصدد فى الجبهة الشرقية، الممتدة من العراق إلى الهند والصين. وفى ذلك الدليل الجلى على إقامة الأزد فى هذه الأصقاع.

ويعطينا العرض السريع ما يؤكد نزوح الأزد إلى العراق منذ عهد عمر ابن الخطاب، بل أوائل عهده.

ولكن متى هاجرت جماعات أزدية إلى البصرة، تلك هى المسألة التى تعنينى هنا.

عثرت فى شرح النقائض على نص، يحدد موعد هذه الهجرة، ويقول (٦٤) : «قال أبو عبيدة: وزعم محمد بن حفص ويونس بن حبيب وهبيرة بن حدير وزهير بن هنيد أن مضر كانت تكثر ربيعة بالبصرة، وكانت جماعة الأزد آخر من نزل البصرة، حين بُصِّرت البصرة. قال: فلما حول

عمر بن الخطاب رضى الله عنه من تنخ من المسلمين إلى البصرة، أقامت جماعة الأزد ولم يتحولوا . ثم لحقوا بعد ذلك بالبصرة فى آخر خلافة معاوية، وأول خلافة يزيد بن معاوية ..»

تلقف كل من تعرض للأزد هذا القول، وتبادلوه : بعضهم فى اطمئنان تام، مثل ركندورف الذى قال : «ولم يقو شأن الأزد إلا بعد أن استقر العدد الكبير منهم فى البصرة، وكانوا حوالى نهاية حكم معاوية وبدء عهد ابنه يزيد قد جمعوا جموعهم، وهاجروا إلى البصرة ..» واعتمد عليه بعضهم الآخر فى شئ من الحذر.

ويدعم أبو الحسن المدائنى رواية أبى عبيدة ، إذ يقول(٦٥) : «أراد شيرويه الأسوارى أن ينزل فى بكر بن وائل مع خالد بن المعمر وبنى سدوس، فأبى سياه ذلك. فنزلوا فى بنى تميم. ولم يكن يومئذ الأزد بالبصرة ولا عبد شمس».

ولكننا حين نعرض هذه الأقوال علىٰ أحداث البصرة فى هذه المدة نجدها تتنافر معها كل التنافر.

فالشائع بين المؤرخين أن البصرة مُصِّرت فى سنة ١٤ أو ١٦ هـ، وأن الذى مصرها عتبة بن غزوان المازنى، الذى جاءها فى ٤٠ رجلا، منهم نافع ابن الحارث بن كلدة الثقفى وأبو بكرة وزياد بن أبيه وأخت لهم. ثم انضم إليهم سويد بن قطبة فيمن معه من بكر وتميم. فبلغ عددهم نحو ٦٠٠ رجل و٦ نساء(٦٦) .

ثم أمدهم عمر بهرثمة بن عرفجة البارقى ومن معه من الأزد. ويبدو أن أهل البصرة بنوا حينئذ دساكرهم باللبن، تلك الدساكر التى تتفق الروايات

فى عددها وتختلف فى توزيعها ، قيل [٦٧] : «ليس بها إلا سبع دساكر بالزابوقة والخريبة وموضع بنى تميم والازد: ثنتان بالخريبة، وثنتان بالأزد، وثنتان فى موضع بنى تميم، وواحدة بالزابوقة». وقيل [٦٨] : «اثنتان بالخريبة، واثنتان بالزابوقة، وثلاث فى موضع دار الأزد اليوم».

ويدل هذا الخبر على أن الأزد كانوا من أول من نزل البصرة من العرب، وأن عددهم لم يكن قليلا إذا نظرنا إلى عدد كل من نزل البلدة الجديدة. ولكن هذه الدلالة غير مؤكدة. لأن النص يقول : «موضع دار الأزد اليوم» . فربما كان هذا الموضع لهم «اليوم» وكان لغيرهم «قبله» وخاصة إذا أضفنا تكملة الخبر التى تقول : «أمد عمر عتبة بهرثمة بن عرفجة، وكان بالبحرين، فشهد بعض هذه الحروب ثم سار إلى الموصل» فلعله ارتحل عنها بمن جاء معه من قومه أو أغلبهم.

ولكن هذا الشك لا يرافقنا طويلا. فالأخبار تؤكد وجود جماعة أزدية بالبصرة حوالى سنة ١٧ هـ. فالخبر الذى أوردته عن المدائنى آنفا غير دقيق. وصحته أن جماعة من المقاتلين الفرس سالمت المسلمين بعد فتح السوس، وأسلمت، وقاتلت إلى جانب جيش أبى موسى الأشعرى فى تستر. ونزلت هذه الجماعة بالبصرة وبحثت عمن تحالفه من القبائل العربية. وتختلف الروايات فى الأمور التى طلبوها فى القبيلة التى عزموا على محالفتها ولكنها تتفق فى النتيجة. قيل [٦٩] : « فلما صاروا إلى البصرة سألوا: أى الأحياء أقرب نسبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقيل : بنو تميم. وكانوا على أن يحالفوا الأزد، فتركوهم وحالفوا بنى تميم . وقيل [٧٠] : «سألوا عن أمنع قبائل العرب .

ولعل تولية عمر بن الخطاب كعب بن سور الأزدى لقضاء البصرة [٧١] تدعم هذه الأخبار، وتدل على هذا الوجود الأزدى فى البصرة.

ثم تنهال الهجرة العربية على البصرة، حتى يبلغ عددهم فى خلافة على ابن أبى طالب ٦٠٠٠ سوى أبنائهم وعبدانهم ومواليهم [٧٢]. ولا يحتاج وجود الأزد فيها إلى دليل، لأنهم شاركوا فى جميع الوقائع المهمة التى حدثت منذ ذلك العهد.

ويكشف الطبرى أن بنى الحدان من الأزد كان لهم مسجد خاص، نزلت به السيدة عائشة عندما خرجت هى والزبير بن العوام وطلحة بن خويلد من الحجاز إلى العراق طلبا للثأر لدم عثمان. وكان لهم ساحة خاصة دار فيها قتال[٧٣].

وبالرغم من الجهود التى بذلها كعب بن سور القاضى لمنع قومه من الأزد من التخبط فى ظلمات الفتنة التى شملت كبار المسلمين، لم يفلح فى إقناعهم بسبب معارضة صبرة بن شيمان له[٧٤]. فخرج الأزديون لنصرة أم المؤمنين على الإمام على. وتختلف الروايات فى الرجال الذين رأسوهم فى القتال، وتتفق على ماأبدوه من مظاهر الاستبسال. قال سيف[٧٥]: «كانت الأزد على ثلاثة رؤساء: صبرة بن شيمان، ومسعود، وزياد بن عمرو». وقال أبو مخنف[٧٦]: «ورياسة الأزد من أهل البصرة ـ وكانوا مع عائشة ـ لعبد الرحمن بن جشم بن أبى حنين الحمامى ـ فيما حدثنى عامر بن حفص ـ ويقال: لصبرة بن شيمان الحدانى، والراية مع عمرو بن الأشرف العتكى».

وأنيط ببنى الأزد وضبة حماية جمل السيدة عائشة. فدارت عنده معركة رهيبة من ارتفاع النهار إلى قريب من العصر، وقع عبؤها الأكبر على القبيلتين، اللتين أبدتا من ضروب البسالة ما ألهج لسان السيدة عائشة بالثناء(٧٧).

ولكن القتل استحر خاصة بالأزد، حتى سجل الشعر ذاك، وفخربه الفاخرون من أصحاب على. قال رجل من بنى ليث(٧٨):

سائل بنا يوم لقينا الأزدا والخيل تعدو أشقرا ووردا

لما قطعنا كبدهم والزندا سحقا لهم فى رأيهم وبعدا

وقال نمران بن أبى نمران الهمدانى(٧٩):

جردت سيفى فى رجال الأزد أضرب فى كهولهم والمرد

كل طويل الساعدين نهد

وكانت خسارة الأزد فى يوم الجمل فادحة. ويكفى أن نعرف أنه قتل من أهل بيت واحد ١٤ رجلا، لنطمئن إلى أن المؤرخين لايبالغون حين يقولون إنهم فقدوا مابين ٢٠٠٠ و ٢٥٠٠ قتيل(٨٠).

وإن فى هذه الأرقام - مهما كانت المبالغة التى ربما تسربت إليها - لدليلا أى دليل على كثرة الأزديين الذين استوطنوا البصرة فى خلافتى عمر وعثمان، وخاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن الأزد بقى لديها من المقاتلة ما مكن لها أن تخرج فى جيش عبد الله بن عباس لتشترك مع على فى مواقع صفين(٨١). وإذن ففلهوزن أكثر توفيقا من ركندروف حين يحترس

ويقول[٨٢]: «ولم تقو الأزد فى البصرة إلا من طريق هجرة جاءت متأخرة... ولكن لايصح أن يظن الإنسان أن جميع الأزد لم يهاجروا إلى البصرة إلا حوالى سنة ٦٠ هـ، بل كان هناك أزد من قبل».

ثم تهيأت الأمور كلها فى عهد معاوية لهجرة أزدية كبيرة إلى العراق عامة والبصرة خاصة. فقد كان الخليفة محبا لهم، معتمدا عليهم، واثقا بهم. روى الحارث بن يزيد أنه كتب إلى مسلمة بن مخلد وهو على مصر[٨٣]: لاتول عملك إلا أزديا أو حضرميا فإنهم أهل الأمانة». وكانت عمان والبحرين والبصرة تحت سلطان رجل واحد، منذ جمعها معارية لزياد ابن أبيه. وكان هذا الرجل - زياد - يدين للأزد بدين كبير، عندما حموه وبيت ماله لما تأزمت الأمور بينه وبين تميم فى خلافة على[٨٤]. وكان يعترف بهذه الصنيعة الجميلة لهم، ويودهم، ويرى فيهم حصنه وحصن أولاد بعده. قال عبد الله بن زياد حين لجأ إلى الأزد يحتمى بهم بعد اضطراب البصرة عليه بعد وفاة الخليفة يزيد[٨٥]: «إن أبى أوصانى إن احتجت إلى الهرب يوما أن أختاركم وأن نفسى تأبى غيركم». وكانت هذه العلاقة الخاصة بين الأزد وآل زياد معروفة من أهل البصرة، ولذلك اتجهت أبصارهم إلى الأزد فور اختفاء ابن زياد من قصر الإمارة. قال الطبرى[٨٦]: «وفقد الناس ابن زياد فقالوا: أين توجه؟ فقالوا: ماهو إلا فى الأزد». وأخيرا أخذ بنو أبى صفرة العتكى الأزدى فى الظهور، وشغل المكانة الكبيرة فى البصرة، وصيروريهم أهل الثقة والاعتماد فى قيادة الجنود، وسياسة البلاد.

فلا عجب أن تأتى هجرات أزدية بعدها هجرات، تلفت أنظار الناس، وتشغلها عما سواها، وتنسيها ماقبلها، فيعتقد كثيرون أنها الهجرات الأزدية

الأولى إلى البصرة. وبعد هذه الهجرة يتجلى الدور الذى قامت به الأزد فى التاريخ الإسلامى، فتختفى منه مواضع الظلام والإبهام، التى جعلت المؤرخين يتعثرون.

الهوامش

(١) ٣٣٠ .

(٢) القلقشندى : نهاية الأرب ٩١ .

(٣) نفس المرجع .

(٤) ابن الأثير : الكامل ١ : ٤٩ (الطبعة الأوروبية).

(٥) أبو عبيد البكرى : معجم ما استعجم ٤٧٩ .

(٦) ولكن ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ٣٥٨ ذكر أن مالك بن فهم كان يقيم بعمان.

(٧) صفة جزيرة العرب ٢٠٧ .

(٨) ابن هشام : السيرة النبوية ١ : ١٣ . البلاذرى : فتوح البلدان ١٦ . الهمدانى : صفة جزيرة العرب ٢٠٩ . وتختلف أقوالهم فى المنتصر والمهزوم من الأزد وعك، ويبدو أن كل واحد منهم يتحدث عن مرحلة مختلفة من الحرب بينهم.

(٩) البلاذرى ١٦ . الهمدانى ١١٦ .

(١٠) ابن هشام ١ : ١٤ . الهمدانى ٤٩، ٧٠، ١١٨، ١٢١، ٢٠٦ ـ ١١ . البلاذرى ١١٦ البكرى ١٥، ٦٣، ٦٦. ٩٠، ١٠٢، ٢٤٨ . ياقوت ٣: ٦٦.

(١١) ابن هشام ١ : ١٤ ابن الأثير : الكامل ١ : ٤٩٢ . الهمدانى ٢١١ . البلاذرى ١٧ .

(١٢) ابن هشام ١ : ١٤ . ابن الأثير ١ : ٤٩٢ . البلاذرى ١٧ .

(١٣) ابن هشام ١ : ١٤ . ابن الأثير ١ : ٤٩٢ . البلاذرى ١٧ . الهمدانى ٢١١ .

(١٤) الهمداني ٥١، ٢١١ .

(١٥) الهمداني ٥٢، ٢١١ . ابن هشام ١ : ١٤ . البلاذري ١٦، ٧٦ . البكري ٢٦ ، ٨٢.

(١٦) البكري ١٢، ٧٩.

(١٧) البكري ١٢، ٧٩ . ابن الأثير ١ : ٢٤٣.

(١٨) الهمداني ٢١١، والبلاذري ١٦ . البكري ٤٧٩ . ابن الأثير ١ : ١٩٥.

(١٩) البكري ٩٠ .

(٢٠) البكري ٩٠ .

(٢١) البكري ٦٦ ، ٩٠ .

(٢٢) ١٢.

(٢٣) البكري ٤٥ _ ٤٧.

(٢٤) البكري ٤٦ _ ٤٨، ٨٢، ٨٩.

(٢٥) البكري ٧٩ ، ٨٢ ، ٨٨ .

(٢٦) البكري ٧٩ ، ٨٢ .

(٢٧) البكري ٦٠ _ ٦١ .

(٢٨) الهمداني : صفة جزيرة العرب ٢٠٦ .

(٢٩) مادة أزد.

(٣٠) نهاية الأرب ٩١ .

(٣١) ابن رشيق : العمدة ١ : ٥٥ . وياقوت : معجم البلدان ٣ : ٦٦ .

(٣٢) الأصنام ٣٤ .

(٣٣) ابن هشام ١ : ٨٤ ، ٨٨ ، ٢ : ٢٤ . وابن الكلبي : الأصنام ٣٤ .

(٣٤) ابن هشام ٢ : ٢٤ .

(٣٥) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ٣٨٢ . ودائرة المعارف الاسلامية، مادة أزد.

(٣٦) المبرد : الفاضل ١٢٢ .

(٣٧) العمدة ١ : ٥٥ . معجم البلدان ٣ : ٦٦ .

(٣٨) الفاضل ١١٣ . وانظر خصائص ابن جنى ٢ : ١٠ .

(٣٩) الطبرى ٣ : ٤٠٦ .

(٤٠) الطبرى ٣ : ٤٠٢ .

(٤١) الطبرى ٣ : ٤٨٧ .

(٤٢) الطبرى ٣ : ٤٦٣ . البلاذرى: فتوح البلدان ٢٥٣ .

(٤٣) الطبرى ٣ : ٤٨٤ .

(٤٤) الطبرى ٣: ٤٦٢ ـ ٣ ، ٥ : ٩ .

(٤٥) ابن عبد الحكيم : فتوح مصر ٩٨، ١١٧، ١١٩ ـ ٢١ .

(٤٦) ابن عبد الحكم ١٢٠ .

(٤٧) ابن عبد الحكم ١١٦ .

(٤٨) البلاذرى : فتوح البلدان ٣٨٦ .

(٤٩) البلاذرى ٣٨٦

(٥٠) الطبرى ٣: ٤٦٨ .

(٥١)الطبرى ٤ : ٣٥ .

(٥٢) الطبرى ٤ : ١٢ .

(٥٣) البلاذرى ٣٨٦.

(٥٤) البلاذرى : فتوح البلدان ٤٦٥ .

(٥٥) الطبرى ٤ : ١٧٧ .
(٥٦) البلاذرى ٥٣١ .
(٥٧) البلاذرى ٥١٤.
(٥٨) البلاذرى ٤١٧.
(٥٩) البلاذرى ٤١٤.
(٦٠) البلاذرى ٥١٤ .
(٦١) البلاذرى ٥٣١ .
(٦٢) الطبرى ٤ : ٢٦١.
(٦٣) فتوح مصر ١٨٤.
(٦٤) النقائض ٧٢٨. وورد النص مضطربا بعض الشيء فى تاريخ الطبرى ٥: ٥١٦.
(٦٥) البلاذرى ٣٧٣.
(٦٦) البلاذرى ٤٣٠. الطبرى ٣: ٥٩١. ياقوت: معجم البلدان ١: ٦٣٨ ـ ٩، ٦٤١.
(٦٧) البلاذرى ٤٣٠ . الطبرى ٣ : ٥٩١ . ياقوت ١: ٦٣٩ ، ٦٤١ .
(٦٨) ياقوت ١ : ٦٣٩.
(٦٩) البلاذرى ٤٥٩، ٤٦١ .
(٧٠) الطبرى ٣ : ٥١٢ .
(٧١) الطبرى ٣ : ١٠١ ، ٢٤١ .
(٧٢) الطبرى ٥: ٧٩ .
(٧٣) الطبرى ٤ : ٥٠٣ .
(٧٤) الطبرى ٤: ٥٠٣.
(٧٥) الطبرى ٤: ٥٠٥ .

(٧٦) الطبرى ٤ : ٥٢٢ . ابن الاثير : الكامل ٣ : ١٩٧ .

(٧٧) الطبرى ٤ : ٥١٢، ٥١٦، ٥٢٠، ٥٢٣ . ابن الاثير ٣ : ٢١٦ .

(٧٨) الطبرى ٤ : ٥١٢ .

(٧٩) الطبرى ٤ : ٥١٥ ، ٥٢٣ .

(٨٠) المسعودى : المروج ١ : ١٢، والتنبيه ٢٥٥ . الطبرى ٤ : ٥٣٩، ٥٤٥ .

(٨١) نصر بن مزاحم: وقعة صفين ١١٧ . الطبرى ٥ : ٧٩ .

(٨٢) تاريخ الدولة العربية ٣٨١ ـ ٢ .

(٨٣) ابن عبد الحكم : فتوح مصر ١٢٢ .

(٨٤) الطبرى ٥ : ١١٠ . ابن الأثير ٣ : ٣٠٤ .

(٨٥) الطبرى ٥ : ٥٠٩ . ابن الأثير ٤ : ١١١ ـ ١١٧ .

(٨٦) الطبرى ٥ : ٥١١ .

محتويات الكتاب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب١٠٤٤٥/٢٠٠٠

I.S.B.N 977 - 01 - 5771 - 1